Stockholm

International Review for the Social Activities of the Churches

Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift

Revue Internationale de Christianisme social

Issued under the authority of the International Institute Commission by
Herausgegeben im Auftrage der Internationalen Institutskommission von
Publiée au nom de la Commission de l'Institut international de
Christianisme social par

D. Adolf Keller, Genève

Editor of the British Section
Principal Alfred E. Garvie D.D.
London

Deutscher Schriftleiter
Professor D. A. Titius
—Berlin—

Secrétaire de la partie française
Elie Gounelle, Pasteur
à St. Etienne/Loire

1929 Contents. Inhalt. Sommaire. No. 3

		Seite Page
I.	Notizen	211
II.	Weltanschauung und soziale Frage als ökumenische Aufgabe. Carl Schweitzer	215
III.	The Contrast of the Golden Rule and the Competitive Industrial System. Alfred E. Garvie	221
IV.	Une Question de Moral Coloniale. H. A. Junod	234
V.	The Possibility of Christian social Ethics. Arvid Runestam	241
VI.	Disarmament. A. Moral Obligation. Sir. W. Dickinson	251
VII.	The Theory Lying behind the Historical Conception of the Just Price. Lewis Watt	256
VIII.	The Problem of „The Just Price" in the Modern World. V. A. Demant	263
IX.	Sozialzulagen in der Privatwirtschaft Frankreichs. Otto Piper	270

Continued page II. Fortsetzung Seite II. Suite p. II.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
London: Oxford University Press, Amen House, Warwick Square E.C.4
Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 5750 Ellis Avenue

Contents (Continuation)	Inhalt (Fortsetzung)	Sommaire (Continuation)	Seite Page

X. Verbrechen und Strafe in Deutschland. Sozialethische Gedanken zu dem Handbuch „Deutsches Gefängniswesen" von Erwin Bumke. Wolfgang Sprengel 280
XI. Le Bureau International de Travail et les Eglises. Adolf Keller 287
XII. Eglise et Travail forcé. Elie Allégret 292
XIII. Book Review: Lifelong Education. Alfred Garvie 297
XIV. Abstracts. Zusammenfassungen. Résumés 298
XV. Contributors. Mitarbeiter. Collaborateurs 318

Die Kommission für das Internationale Sozialwissenschaftliche Institut:
The Commission for the International Social Institute:
La Commission de l'Institut international de Christianisme social:

Professor D. Titius (Berlin), Vorsitzender der Internationalen Kommission; Pfarrer D. Adolf Keller (Genève), Generalsekretär für das Institut; Dr. Henry A. Atkinson (New York), General Secretary; Präsident F. D. J. Baltzer (St. Louis); Professor D. Beth (Wien); Lord-Bischof D. Billing (Vesterås); Principal Alfred E. Garvie D. D. (London); Pasteur Elie Gounelle (St. Etienne, Loire); Dr. Alfred Th. Jörgensen (Kopenhagen); Dr. Chas. Macfarland, Generalsekretär des Federal Council (New York); Pastor D. Philipps (Berlin); Gewerkschaftsvorsitzender Streiter (Berlin); Minister D. Slotemaker de Bruyne (Utrecht); Dr. Thélin-Flournoy (Internationales Arbeitsamt Genf); Dr. Worth M. Tippy (New York).

The International Review for the Social Activities of the Churches appears as a quarterly of 96 pages.
Annual subscription: $ 2,50 or sh 10/6 post free, single number 75 cents or 3 sh, postage to be charged extra, from all bookstores or direct from the publishers.
Die Internationale sozialkirchliche Zeitschrift erscheint in vierteljährlichen Heften von je 96 Seiten.
Bezugspreis: Jährlich 10,70 Mk. bei postfreier Zusendung, Schweiz Frs. 12,50, Schweden Kr. 9 usw. Einzelnummern 3,50 Mk. postfrei. Bezug durch jede gute Buchhandlung aller Länder oder direkt vom Verlag.
La Revue Internationale d'Etudes sociales sera publié trimestriellement.
Souscription annuelle: Franc de port 13,50 frs. suisses, une livraison 4,40 frs. suisses. Les librairies internationaux ou les libraire-éditeurs fourneront le journal franc de port.

Eduard Geismar: **Jetzt vollständig!**

Sören Kierkegaard

Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller

Mit 1 Bildnis, Parallelverzeichnis der dänischen und deutschen Ausgaben K.s, Personen- u. Sachregister. 1929. VI, 672 S. gr. 8°. 26.–, geb. in Lwd. 28.50 Mk.

„. . . Denn eben, daß er ein ganzes großes Werk über Kierkegaard zu schreiben gewagt hat von einem Standort aus, der auf eine Schlußformel verzichtet und die Kraft und die Schwachheit, die Wahrheit und die Unwahrheit in ihrer untrennlichen Vereinigung zu einem Leben, einem Denken herausarbeitet, eben dies ist das Entscheidende an Geismar's Kierkegaard-Deutung."

(E. Hirsch i. d. „Theol. Lit.-Ztg. '29, S. 299.)

„Kritisch ist auch Geismar eingestellt. Aber dessen Kritik an seinem großen Landsmann wird ehrfürchtig gemildert durch eine Liebe, die einfältiger ist und wärmer anmutet als die Schrempfs (die dieser spröde zwar, aber doch ausdrücklich bekennt!). Die beiden neuen Lieferungen von Geismars Werk bestätigen seine außerordentliche Brauchbarkeit als erste Einführung in das Leben und in die Gedankenwelt Kierkegaards. Es wäre aber höchst bedauerlich, wollte man in ihm nicht weiter sehen: Geismar führt in die zentralsten Fragen der Kierkegaard-Forschung hinein und gibt zur Lösung der vielen Probleme ganz wesentliche Beiträge. Was sein Werk schon äußerlich vor allen anderen Biographien auszeichnet, ist die vortreffliche Art, Kierkegaard selbst reichlich zu Worte kommen zu lassen. Wer Schrempf lesen will, der muß, wie er selbst betont, Kierkegaards Hauptschriften bereits kennen; und diese Voraussetzung wird stillschweigend auch von Voigt und von Vetter gemacht. Geismar gibt Kierkegaard und Kierkegaard-Deutung in einem. So wird sein Werk in der deutschen Kierkegaard-Literatur eine Sonderstellung behalten."

(Eckart 1928, 12.)

Neuerscheinungen Sommer 1929

Ewald Burger:

J. G. Hamann

Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus. 1929. 72 S. gr. 8°. 4,80

Von Hamann, dieser eigenartig fesselnden Gestalt des 19. Jahrhunderts, führen deutliche Linien zu **Schleiermacher und Kierkegaard.** — Die heute wieder so stark im Mittelpunkt stehende Frage nach dem **christlichen Verhältnis zur Natur** zwingt zu eingehender Beschäftigung mit Hamann. Burgers Arbeit macht im höchsten Grade beachtenswerte Gesichtspunkte geltend, die nicht nur zur Deutung der vielgestaltigen Gedankenwelt Hamanns Wesentliches beitragen, sondern auch in der Problematik der Gegenwart etwas zu bedeuten haben. Die anschauliche und lebendige Darstellung macht das Lesen zur Freude.

Emanuel Hirsch:

Jesus Christus der Herr

Theologische Vorlesungen. 2. fast unv. Aufl. 1929. 92 S. gr. 8°. Kart. 3,—

„.. Man könnte sagen: Die Vereinigung unbedingter Ehrfurcht und strengster Wahrhaftigkeit, womit Hirsch hier sich über Jesus Christus ausspricht, bedeutet für sich allein schon eine Christologie..... Im übrigen ist in diesem knapp zusammenfassenden feinen Buch jeder Abschnitt so inhaltsreich, daß wir nur dringend zum Lesen (ich meine zum Kaufen und wiederholten Lesen) auffordern können."

(Kirchlicher Anzeiger f. Württemberg 1927, 9.)

A. Schowalter:

Evangelisches Christentum

Ein Lebensbuch. 1929. 160 S. gr. 8°. Hübscher Halbleinenband 4,20.
Partiepreis von 10 Stück an 2,80

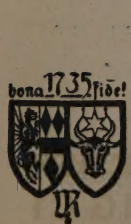
In erster Linie als Grundlage für den Konfirmandenunterricht bestimmt, soll das Buch an die Stelle der bisherigen kurzen, oft nicht viel mehr als Stichworte bietenden Leitfäden treten. In unserer Zeit, in der man infolge der sich überstürzenden Ereignisse auch tiefe Eindrücke rasch vergißt, ist ein solches „Lebensbuch" doppelt nötig. Es will zunächst dem Konfirmanden in- und außerhalb des Unterrichts und später dem Erwachsenen alles das in der nötigen Ausführlichkeit und in anziehender Darstellung geben, was er als evangelischer Christ wissen muß.

Wilhelm Thomas:

Der Sonntag im frühen Mittelalter

Mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs dargestellt. (Das Heilige und die Form Heft 6.) 1929. 120 S. gr. 8°. geh. 6,—

Die Untersuchung ist gleich fesselnd für den Ethnologen und Missionsfreund wie für den Kirchenrechtler und Katecheten und nicht zuletzt den Liturgiehistoriker. In genauer Prüfung aller vorliegenden Quellen schließt sie eine empfindliche Lücke in unsrer Kenntnis über die Entwicklung des christlichen Sonntags. Vor allem aber vervollständigt sie das geschichtliche Bild des Werdens der abendländischen Kirche. Primitiv-heidnische Tabuvorstellungen aus der Spätantike haben bei den kultischen und germanischen Neubekehrten zu einer Regelung des Wochenrhythmus bis in die geschlechtliche Sittlichkeit hinein geführt und so den Übergang von der Begehung des neutestamentlichen Auferstehungstages zu der Feier eines verlegten Sabbaths vorbereitet. Die Ergebnisse haben auch aktuelle praktische Bedeutung. Namen, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, sind: Cäsarius von Arles, Martin von Brega, Gregor von Tours, Isidor von Sevilla, Theodulf von Orleans, Hraban; Der Himmelsbrief und das irische Sonntagsgesetz, Die Akten von „Rouen", Der Gottesfriede von Elne. Ausführliche tabellarische Übersichten besonders über Synodalbeschlüsse und Beichtbücherordnungen erhöhen die Brauchbarkeit des Ganzen.



Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

ORIENT UND OCCIDENT

BLÄTTER FÜR THEOLOGIE, ETHIK UND SOZIOLOGIE ●

ZWANGLOSE FOLGE

In Verbindung mit NICOLAI BERDJAJEW herausgegeben von

FRITZ LIEB UND PAUL SCHÜTZ

Jährlich 2 Hefte zu je RM 5.—

Das Ost-West-Problem erhebt sich heute aus seiner Bindung an die geographische Lage oder an eine spezielle Religion zu der Frage der Zeit, die mit ihrem Spruch und Widerspruch bei uns in unseren eigenen Grenzen den Entscheidungskampf zu bestehen haben wird. An der Lösung dieses Problems mitzuarbeiten unter kritischer Besinnung auf die eigene Aufgabe und unter zentralem Hinweis auf die Verantwortung von Kirche und Theologie, ist der Wille dieser Blätter. Dies sind ihre drei Themen: I. Das Ost-West-Problem in seiner Spannung zwischen dem Christentum und dem Anspruch der nichtchristlichen Welt und Menschheit. II. Das Ost-West-Problem in seiner innerchristlichen Gestalt u. seiner ökumenischen Bedeutung. III. Das Ost-West-Problem als die Frage nach der eigenen Entscheidung in Theologie, Ethik u. Soziologie.

Aus dem Kreise der Mitarbeiter:

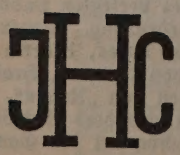
Prof. N. v. Arseniew-Königsberg / Prof. E. Brunner-Zürich / Prof. S. Bulgakow-Paris / Prof. H. Ehrenberg-Bochum / Prof. W. Elert-Erlangen / Prof. G. Florowskij-Paris / Prof. S. Frank-Rehbrücke-Potsdam / Prof. E. Gaugler-Bern / Prof. N. Glubokowskij-Sofia / Prof. F. Haase-Breslau / Pf. D. L. Heitmann-Hamburg / Prof. J. L. Hromadka-Prag / Prof. W. Iljin-Paris / D. Dr. A. Keller-Genf / Dr. ing. K. Klinghardt-Frankfurt a. M. / Dr. G. Kullmann-Dresden / Nicolai Losskij-Prag / Prof. A. v. Martin-München / Dr. E. Michel-Frankfurt a. M. / Dr. A. Paquet-Frankfurt a. M. / Prof. E. Rosenstock-Breslau / V. V. Rudnev-Paris / Prof. L. Schestow-Paris / Dr. J. Schmidhauser-Heremance / Prof. P. Tillich-Frankfurt a. M. / Prof. D. Tschižewsky-Prag / Prof. B. Unruh-Karlsruhe / Dr. Visser 't Hooft-Genf / Prof. S. Zankow-Sofia.

Das soeben ausgehende erste Heft erscheint als

Russlandheft: Orthodoxie und Protestantismus

Inhalt: Fritz Lieb, Orthodoxie und Protestantismus. — Nicolai Berdjajew, Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. — Otto Fricke, Das Schriftprinzip im Protestantismus. — Boris Wycheslawcew, Tragische Theodizee, übersetzt von B. Unruh. — Iwan Lagowskij, Da, wo man mit Gott kämpft. (Jenseits der Kirche.) — Alexander Puschkin, Nachahmungen des Koran. Deutsch von Henry von Heiseler. — Paul Schütz, Von Mossul nach Bagdad. — Chronik (u. a.: F. Lieb, Die russische Kirche seit 1927). — Literatur.

Ausführlicher Prospekt P. 873 steht kostenfrei zur Verfügung



VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C1

Soeben erschien:

Luther

in ökumenischer Sicht

herausgegeben von

Professor Dr. Alfred von Martin

mit Beiträgen von

D. Johs. Albani, Geh. Rat Prof. Dr. Bigelmair, Dr. Carl Dyrssen, Prof. Dr. Ehrenberg, H. H. Ehrler, Pfarrer Fischer, Pfarrer Glinz, Pfarrer Hackl, Pfarrer Hansen, Prof. D. Heiler, Pfarrer Hettling, Superint. Leonhard, Prof. Dr. Alfred v. Martin, Geheimrat Prof. Dr. Merkle, Dr. A. V. Müller, Prof. Piper, Pfarrer Sinz, Erzbischof Söderblom, Superint. Sommer, Pfarrer Lic. R. H. Wallau.

264 Seiten gr. 8°. Geheftet Mk. 8.—, in Leinen gebunden Mk. 10.—.

Heute, wo das Überkonfessionelle an Luther deutlicher erkannt wird und auch wichtiger erscheint denn je, wird ein Buch wie dieses, zu dem sich **Katholiken und Protestanten in gemeinsamer Arbeit** zusammengefunden haben, berechtigtes Aufsehen erregen.

Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz) Stuttgart

Erziehung und Unterricht

VEREINIGTE TECHNISCHE LEHRANSTALTEN DES
TECHNIKUM MITTWEIDA

Ingenieurschule z. Ausbildung v. Ingenieuren i. d. gesamt. Elektrotechnik (Schwach- u. Starkstrom) u. i. gesamten Maschinenbau. Sonderlehrpläne für Automobil- und Flugtechnik und Betriebswissenschaft.

Technikerschule zur Ausbildung v. Technikern in Maschinenbau, Elektrotechnik, Gas-, Wasser- und Heizungsanlagen und Automobilbau.
Programm kostenlos vom Sekretariat.

EISENACH

HAUS FEODORA

Töchterheim und Privatschule, betreut gern evang. junge Mädchen auch aus dem Ausland

Auskunft v. d. Vorsteherin Frau Marie Bottermann

Religionsphilosophische Werke

Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. Von Professor Dr. Albert Görland. Groß-Oktav. V, 334 S. 1922. 4.—, geb. 5.—

Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Von Rudolf Eucken. Siebzehnte und achtzehnte Auflage. Groß-Oktav. VIII, 564 Seiten. 1922. 9.—, geb. 10.—

Geistige Strömungen der Gegenwart. Von Rudolf Eucken. Der Grnndbegriffe der Gegenwart sechste, umgearbeitete Auflage. Unveränderter Neudruck. Oktav. X, 418 Seiten. 1928. 12.—, geb. 14.—

Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und That der Menschheit. Untersuchungen von Rudolf Eucken. Zweite Aufl. Groß-Oktav. XII, 499 S. 1925. 12.—, geb. 14.—

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Von Rudolf Eucken. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Groß-Oktav. X, 244 Seiten. 1913. geb. 11.—

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. Von Rudolf Eucken. Fünfte, umgearb. Aufl. Oktav. 397 S. 1925. 9.—, geb. 11.—

Können wir noch Christen sein? Von Rudolf Eucken. Zweite Auflage. Neudruck. Oktav. VIII, 235 Seiten. 1927. 4.50, geb. 5.50

Der Wahrheitsgehalt der Religion. Von Rudolf Eucken. Vierte, umgearbeitete Auflage. Neudruck. Oktav. XIV, 447 Seiten. 1927. 12.—, geb. 14.—

Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. Von Kristian Schjelderup. Oktav. 249 Seiten. 1928. 11.50, geb. 12.80

Wir liefern unter Bezugnahme auf diese Anzeige einen ausführlichen Prospekt über unsere theologischen Werke kostenlos

Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10

Genthiner Straße 38

Glockengießerei

F. W. Rincker, G. m. b. H. * Sinn (Dillkreis)

liefert:

Bronze-Glocken in jeder Größe

unter Garantie für Reinheit des Tones, der Harmonie und der Nebentöne

Internationale Musikausstellung Frankfurt a. M. 1927

Goldene Staatsmedaille

Kostenanschläge und Prospekte stehen kostenlos zur Verfügung

W. Scheller:

Die Absolutheit des Christentums

Ihr Sinn und ihre Berechtigung.

1929. IX, 221 S. gr. 8°. 9,50; Leinen 12,—

„Das Buch ist eine außerordentlich fleißige, mutige und tiefgründige methodologische Arbeit. Apologetische Tendenzen liegen ihr fern. Der Verfasser will nicht beweisen, sondern grundsätzlich untersuchen, ob und inwiefern bewiesen werden kann. Den verschiedenen Einstellungen zur Absolutheitsfrage wird Gelegenheit gegeben, zu ihrer vollen Auswirkung zu kommen."

(Ev. Kirchenbl. f. Schlesien 1929, 12.)

Verlag Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Wer eine

Kirchen-Orgel

bauen oder wiederherstellen läßt, bedinge bei seinem Orgelbauer, daß die

Zungenstimmen

vom ersten und ältesten Zungenspezialgeschäft

Karl Giesecke & Sohn

G. m. b. H., Göttingen (Hann.)

bezogen werden. Wirklicher fester Orgelklang, besonders bei kleinen Orgeln, ist nur möglich mit guten passenden Zungenwerken.

I.

Notizen.

Die Idee der *Ökumenizität* der kirchlichen Arbeit gewinnt ständig an Boden. Soeben hat Alfred v. Martin, der bisherige Herausgeber der Una Sancta ca. 20 Abhandlungen von evangelischen und römisch-katholischen Autoren über „Luther in ökumenischer Sicht" (Frommanns Verlag Stuttgart) erscheinen lassen. Die Essays sind von recht verschiedenem Wert. Vieles reizt zum Widerspruch; auch sind die Auffassungen sehr divergent; nur die „ökumenische Sicht" ist das alle zusammenhaltende Band. Aber gerade in ihrer Mannigfaltigkeit liegt das Verdienst der Sammlung, und einige Abhandlungen sind wirklich bedeutend zu nennen. Das Reizvollste ist die Problemstellung selbst, denn an Luther scheiden sich noch heute die Geister, und es gibt gar keinen bessern Prüfstein für den Sinn und die Tiefe einer „ökumenischen" Bewegung, als die Frage, ob sie für Luthers religiöse Tiefe und prophetische Wucht Raum bietet. In der Beantwortung aber erscheinen vor allen Einzelheiten drei Gesichtspunkte als wichtig: 1. Es gibt schon lange im deutschen Katholizismus eine Beurteilung Luthers, die von der offiziellen weit abweicht und an dem deutschen Reformator die Wesenszüge echter Frömmigkeit nachempfindet und anerkennt (das Material bei v. Martin, S. Merkle, auch bei Heiler). 2. Luthers wahrhaft ökumenische Art wird nach den verschiedenen Seiten hin scharf herausgearbeitet, so in seinem Kirchengedanken, in seiner volkstümlichen Darstellung des Christentums in Predigt und Katechismen, in seinem Gebetsleben, in den Augustinischen und mystischen Elementen seines Christentums, endlich in der trotz aller Polemik festgehaltenen Anerkennung des Christlichen in der Papstkirche (so zahlreiche Aufsätze), insbesondere in seiner tiefen, ob auch „isolierenden" Erfassung des „Evangeliums" als des „Geheimnisses der schenkenden Liebe Gottes" (s. Heiler). Damit ergibt sich 3. die Frage, ob die der Kirche notwendige Doppelbewegung „katholischer Expansion" und „evangelischer Konzentration" ohne Sprengung der Einheit, ob also Katholizität unter Einschluß reformatorischen Christentums möglich ist. Die Frage wird im allgemeinen von den Autoren bejaht; und wer könnte auch leugnen, daß das Streben nach Einheit dem Christentum wesentlich ist. Indes behalten die Antworten meist etwas Unbefriedigendes, Kompromißartiges, weil die Lösung nur durch Abschwächung der wirklich vorhandenen Gegensätze erreicht ist. Man wird aber doch eine äußere „statische" Einheit, die auf Kosten der inneren Wahrheit geht, nicht für erstrebens-

wert halten können. In Gottes Erziehungsplan haben jedenfalls bisher große Katastrophen, die freilich nicht ohne menschliche Sünde und Schuld zustande kamen, dann aber gleichwohl von Gott zu einer Quelle des Segens gemacht wurden, eine bedeutsame Rolle gespielt. Eine Proteststellung kann immer wieder notwendig werden, auch bei ökumenischer Gesinnung, aber bloße Proteststimmung ist weder ökumenisch noch überhaupt christlich und kann sich ganz gewiß auf Luther nicht berufen. Aber „weniger ökumenisch und katholich (als er) dürften auch wir die im dritten Artikel von uns allen als Gegenstand des Glaubens bekannte Heilige Kirche nie auffassen“ (Söderblom).

„Um kirchliche Einheit Stockholm, Lausanne und Rom“ handelt es sich auch in einem unter diesem Titel erschienenen Buche von Max Pribilla S.J. (Freiburg 1929). Das Buch ist selbstverständlich vom korrekt römisch-katholischen Standpunkt geschrieben und sucht die Enzyklika Mortalium animos mit den in ihr aufgestellten traditionellen Maßstäben auch dem Akatholiken verständlich zu machen. Dabei kommt allerlei Historisches und Grundsätzliches zur Sprache, das auch dem Theologen nicht immer geläufig zu sein pflegt. Von besonderem Interesse sind für uns die eingehenden und sachkundigen Darlegungen über Stockholm und Lausanne. Die Ergebnisse von Lausanne hätten wohlwollender interpretiert werden können. Z. B. kann man Deißmanns Formulierung des „Evangeliums“, die einen weitgehenden inneren consensus der großen Mehrheit der Versammlung (auch der Orthodoxen) zum Ausdruck brachte, weit mehr abgewinnen als aus den von P. zitierten ablehnenden sehr einseitigen Äußerungen zu ersehen ist. Auch ist Lausanne, wie man nach der Darstellung annehmen möchte, keineswegs im Sande verlaufen. Der gute Wille, einander zu verstehen, ist nicht fruchtlos geblieben, und die Bemühungen werden fortgesetzt und versprechen weitere Klärung. Auch P. erhofft etwas von „vertraulichen Unterhaltungen, von beiden Seiten mit Aufrichtigkeit geführt” und hält selbst Weltkonferenzen oder „allgemeine Konzilien” bei der „Anpassungsfähigkeit“ Roms trotz der Enzyklika nicht für ausgeschlossen.

Den gelungensten Abschnitt des Werkes bildet die Darstellung von Stockholm. Hier war P. nicht dogmatisch gebunden; auch ist so viel — mit großem Fleiß benutztes — z. T. intimes Material herausgekommen, und zumal die deutschen Teilnehmer haben, namentlich in der Kritik ihrer Landsleute, so hemmungslos und so subjektiv ihrer Kritik den Lauf gelassen, daß hier selbst der Gegner, um objektiv zu bleiben, mildern mußte, und P. kann man garnicht als Gegner, man muß ihn unter gewissen Reserven als einen Freund der Stockholmer Bewegung auffassen.. So ist zwar manches verzeichnet, z. T. auf Grund irreführender Quellen, aber im Ganzen ein interessantes Bild entstanden. Da der knappe Raum jedes Ein-

gehen, auch auf wichtige Einzelheiten, verbietet, sei nur das Eine als anerkannte Tatsache konstatiert, daß die deutschen Kirchen mit aller Kraft an dem sozialen Werke von Stockholm mitarbeiten, auch die Lutheraner. Erwähnt sei noch das dogmatische Examen der Stockholmer Konferenz und namentlich ihres Führers Söderblom, das von P. abgehalten wird; es endigt freilich mit einem non liquet, dagegen kann er konstatieren, daß mit Ausnahme einzelner Verstöße das Verhalten der römischen Kirche gegenüber korrekt gewesen ist.

Von besonderem Interesse für die Stockholmer Bewegung ist es, wenn P. den Nachweis versucht, daß die Enzyklika ein Zusammenwirken der Katholiken mit anderen Christen zur Linderung der sozialen Notstände keineswegs verbiete, sobald nur die Behandlung der Glaubensfragen ausgeschlossen bleibe. Das richtige Verfahren wird von ihm darin erblickt, „daß die Kirchen einzeln oder vereint die Tätigkeit des Völkerbundes anregen und unterstützen und dafür Sorge tragen, daß nicht nur freimaurerische sondern auch christliche Einflüsse in ihm wirksam sind" (249). Am besten sei es, das Programm auf die „naturrechtlichen" Beziehungen zu beschränken, das Christliche nur unter der Hand mitwirken zu lassen (251 ff.). Offenbar ist das eine Verlegenheitsauskunft, die dem Bedürfnis entspringt, jedem Widerspruch mit der päpstlichen Kundgebung auszuweichen. Die Stockholmer Konferenz war von Anfang an eine Zusammenkunft nicht von lose verbundenen Einzelnen, sondern von Kirchen, und die Annahme, daß das bei etwaigem Zurücktreten des Einflusses von Söderblom (wie P. vermutet) anders werden könnte, ist abwegig. Im Gegenteil ist die Entwicklung des Ausschusses zu einer Vertretung der Kirchen selbst, auch der orthodoxen, immer weiter vorgeschritten. Wie aber sollten Kirchen als solche sich zur Verfolgung nur humanitärer Zwecke offiziell verbinden? Indes haben wir allen Anlaß, es zu begrüßen, wenn auch in der römisch-katholischen Kirche sich gewichtige Stimmen für eine Zusammenarbeit aller Kirchen an den dringenden sozialen Aufgaben der Zeit erheben und hoffen, daß die Formen auch für eine Beteiligung der römisch-katholischen Kirche sich werden finden lassen. Solche zu suchen kann natürlich nicht unsere Sache sein, sondern muß ihr selbst überlassen werden.

Daß die sozialen Ziele weithin die gleichen sind, bezeugt nicht nur P., sondern man kann sich auch auf die neuere Literatur berufen. Z. B. ist in der eben erschienenen Schrift von O. Schilling (München 1929) „Die katholische Sozialethik", von Johann Peter Steffen und die Beziehungen von „Religion und Politik" (Freiburg 1929) in einer Weise behandelt, daß auch protestantische Theologen sich weitgehend damit werden einverstanden erklären können. Es scheint daher der Sache durchaus angemessen, daß auch in der praktischen kirchlichen Arbeit eine Verständi-

gung und (in loserer oder engerer Form) auch ein Zusammenwirken der Kirchen erfolgt, wie ein solches nicht nur seitens der Stockholmer Konferenz, sondern auch seitens des deutschen Episkopats (Pribilla S. 245) bereits gewünscht worden ist.

Die evangelischen Kirchen Deutschlands haben anläßlich der zehnten Wiederkehr der Unterzeichnung des Versailler Friedens eine Erklärung[1]) veröffentlicht, die auf das Interesse aller an der Stockholmer Bewegung interessierten Kirchen rechnen darf und die wir hier folgen lassen:

Mit dem gesamten deutschen Volk gedenkt der *Deutsche Evangelische Kirchenausschuß* als die berufene Vertretung des Bundes der deutschen Landeskirchen in Trauer der zehnjährigen Wiederkehr des Tages von Versailles.

Unermeßliche politische und wirtschaftliche Verluste und Schädigungen sind dem deutschen Volke in allen seinen Ständen auferlegt. Unübersehbar und noch schmerzlicher sind die dauernden *schweren seelischen und sittlichen Wirkungen.* Die durch die ungeheuerliche finanzielle Belastung hervorgerufene *Not und Verarmung* mußte eine tiefe Verbitterung auslösen. Der Glaube an menschliche und selbst an göttliche Gerechtigkeit ist bei vielen ins Wanken gekommen. Die sittlichen Grundlagen des Volks- und Völkerlebens sind erschüttert. In dem Diktat von Versailles und noch mehr in der Mantelnote werden die Deutschen zu *Kriegsverbrechern* gestempelt. Mit verbrecherischer Absichtlichkeit sollen sie den Krieg hervorgerufen, in verbrecherischer Weise ihn geführt haben. Das *bleibt* für das deutsche Volk *unerträglich.* Um seiner Ehre und um der Wahrheit willen kann es sich *niemals* dabei *beruhigen,* daß es für alle Zeiten mit einem solchen Makel gebrandmarkt sein soll.

Mit allen gerecht Denkenden und sittlich Empfindenden hält der Kirchenausschuß das *Erzwingen eines Schuldbekenntnisses* durch äußere Gewalt für *verwerflich.* Auch der *Fortsetzungsausschuß der Weltkonferenz für praktisches Christentum* hat bei seiner Tagung in Bern 1926 *ein erzwungenes Schuldbekenntnis für moralisch wertlos und religiös kraftlos erklärt.* Überzeugt, daß bei einer unparteiischen Untersuchung das deutsche Volk gerechtfertigt werden wird, unterstützt der Kirchenausschuß nach wie vor nachdrücklich die *Forderung einer restlosen Aufklärung der wahren Kriegsursachen,* wie dies auch vom Stockholmer Fortsetzungsausschuß verlangt ist. Er stellt fest, daß schon jetzt die Wahrheit hierüber auch außerhalb Deutschlands sich durchsetzt. Der Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn in *allen Völkern und Kirchen* muß dafür ein-

---

[1]) Note de la Rédaction: Le Comité de Rédaction n'entend pas prendre position à l'égard de cette déclaration qui est reproduite ici, seulement à titre de document, par le rédacteur allemand.

treten, daß die im Diktat von Versailles und in der Mantelnote ausgesprochene Belastung des deutschen Volkes mit der Kriegsschuld baldigst beseitigt wird. Nur so können die Beziehungen zwischen den Völkern entgiftet werden.

Der Kirchenausschuß hält es für erwünscht, daß in den evangelischen Landeskirchen der 28. Juni 1929 als Trauertag begangen wird.

Eisenach, 1. Juni 1929.

Ob und in welcher Weise die einzelnen Kirchen oder ökumenisch-kirchlichen Organisationen die Klärung der Kriegsschuldfrage betreiben wollen, wird der Beschlußfassung der beteiligten Kreise zu überlassen sein; über das in der Erklärung nur angedeutete wirtschaftliche Problem sei noch ein Wort hinzugefügt. Es ist zu hoffen, daß dem Abschluß der Pariser Sachverständigen-Konferenz auch die politische Verständigung über die Kriegslasten und ihre abschließende Regelung folgen wird; dann aber wird der Zeitpunkt gekommen sein, wo die ökumenische Bewegung sich der Rückwirkung der europäischen Verschuldung auf die gesamte Lebenshaltung der Völker, auf ihre materielle und geistige Kultur bewußt werden und nach Mitteln suchen muß, durch gemeinsames Handeln der weithin drohenden Verelendung wirksam zu begegnen. Es wäre sehr dankenswert, wenn sich die Leser dieser Zeitschrift an der Sammlung und Sichtung des ungeheuren Materials, das für diese Fragen in Betracht kommt, beteiligen wollten. Titius.

Abstract and Résumé s. page 298.

II.

Weltanschauung und soziale Frage als ökumenische Aufgabe.

Von Direktor Pastor Dr. Carl Schweitzer, Spandau.

Seltsamerweise ist, soweit wir sehen, unser Thema noch kaum irgendwo behandelt worden. Und doch gehört es zu den dringenden der ökumenischen Fragen. Vielleicht ist es in den Verhandlungen oft als selbstverständlich vorausgesetzt worden. Es lohnt sich aber, es ins Bewußtsein herauszustellen.

1.

Daß die soziale Frage nicht zuletzt eine Weltanschauungsfrage ist, braucht in dieser Zeitschrift kaum erst bewiesen zu werden. Am deutlichsten, freilich auch am verhängnisvollsten ist dieser Zusammenhang in Deutschland geworden. Hat doch hier die Entwicklung von Anfang an jene unheilvolle Verquickung gezeitigt, die in dem Doppelsinn des Wortes „Sozialismus“ bis heute nachwirkt. Darnach gilt Sozialismus einmal, wie

in anderen Ländern auch, als soziale Bewegung zumal des um seine Existenz und Anerkennung ringenden Arbeiterstandes. Zum anderen wird unter Sozialismus die Weltanschauung verstanden, die von materialistisch-rationalistischer Basis aus die Forderungen der Arbeiterbewegung im Sinne von Karl Marx systematisch unterbauen will. Zwar haben früh genug weitblickende christliche Führer wie namentlich Joh. Hinrich Wichern ihre Stimmen gegen die Verquickung der beiden heterogenen Elemente erhoben und die Christenheit aufgerufen, ihrerseits die Frage des vierten Standes auf Herz und Gewissen zu nehmen. Aber es ist bekannt, wie nach einigen verheißungsvollen Ansätzen die christlich-soziale Sache vom marxistischen Sozialismus überflutet wurde, wie wir wissen: nicht ohne Schuld der Christen.

Wir stehen heute jedenfalls vor der ungesunden Tatsache, daß Arbeiter und Feind der christlichen Religion weithin als ein und dasselbe gilt. Zwar gibt es auch in Deutschland bedeutsame Abweichungen von dieser Gleichsetzung, und zwar nach zwei Richtungen: Einmal gehört eine nicht zu übersehende Minderheit der Arbeiter zu christlichen Organisationen; zum anderen halten, zumal in Süddeutschland, auch viele sozialistisch Organisierte zur Kirche, wie es in außerdeutschen Ländern von jeher selbstverständlich war. Dazu käme noch, daß auch der Sozialismus weltanschaulich keine einheitliche Größe ist, sondern daß im marxistischen Sozialismus Idealismus und Materialismus miteinander ringen. Als einen für die erstere Richtung heute besonders charakteristischen Vertreter nennen wir in Deutschland Sollmann, der kürzlich den Schluß des „kommunistischen Manifestes" kühn dahin abwandelte: „Proletarier aller Weltanschauungen, vereinigt Euch!"

Diese kurze Übersicht wird bereits verdeutlicht haben, wie die soziale Frage überhaupt nicht lösbar ist ohne Klärung des weltanschaulichen Chaos, in dem die Menschheit mitten darin steckt. Dasselbe zeigt die praktische Erfahrung. Sobald sich Arbeitgeber und Arbeitnehmer oder dritte über eine soziale Einzelfrage hinaus so auseinandersetzen, daß sie nicht an der Oberfläche bleiben, sondern auf den in der Tiefe verborgenen Kern des Problems stoßen, stehen sie notwendig immer wieder vor weltanschaulichen Grundfragen. Wenn praktisches Christentum nicht nur Symptome kurieren, sondern zur wirklichen Gesundung des kranken sozialen Organismus beitragen will, bedarf es immer wieder der theoretischen Durchklärung, die keineswegs in unpraktische Abstraktionen hineinzuführen braucht. Das scheint uns auch ein Ertrag der bisherigen Stockholmer Arbeit zu sein.

2.

Führt so die Beschäftigung mit der sozialen Frage in den Weltanschauungskampf hinein, so hat umgekehrt der Weltanschauungskampf

eine meist noch zu wenig erkannte soziale Seite. Denn auch Kampf verbindet, zumal wenn er nicht nur die Haut ritzt, sondern Herz und Nieren angreift. Ist es nicht für den sozialen Frieden viel fruchtbarer, wenn Menschen und Gruppen, die weltanschaulich auf verschiedenen Standpunkten stehen, miteinander um das Recht ihres Standpunktes ringen, als wenn sie, ein jeder für sich, haßerfüllt die Faust in der Tasche ballen und den Gegner nicht einmal eines kritischen Gesprächs würdigen? Heute, wo jedes Volk in eine Reihe von „Völkern" gespalten ist — man denke an die Kluft zwischen „Gebildeten" und „Ungebildeten" oder zwischen den verschiedenen Klassen —, wo eine Gruppe die Sprache der anderen nicht mehr versteht, kann es von großer Bedeutung werden, wenn Vertreter der verschiedenen Gruppen, sei es auch zunächst nur in kämpferischer Absicht, Fühlung miteinander suchen. Schon dabei haben sie Gelegenheit, einander kennen zu lernen und den anderen zu sehen, wie er sich wirklich gibt, statt nur das Karikaturbild, das die eigene und die fremde Presse zu zeichnen pflegt. So können Vorurteile auf beiden Seiten überwunden werden. Man lernt auf die Sprache des anderen von neuem hören und, vorausgesetzt, daß das eigene Gehör noch nicht zu abgestumpft worden ist, auch die geheime Stimme des anderen verstehen, die sich oft genug nicht in den gesagten Worten ausdrückt, sondern geradezu im Gegensatz zu ihnen steht. Dabei soll ausdrücklich anerkannt werden, daß es in Debatten und noch mehr in öffentlichen Aussprachen auch die umgekehrte Möglichkeit gibt, daß man nicht zueinander hin spricht, sondern sich auseinanderredet oder *dis*-kutiert. Ganz gewiß wird die von uns geforderte Aufklärungsarbeit nicht im Reden allein bestehen dürfen, und doch ist es ein nicht unwesentliches Moment des Weltanschauungskampfes, daß die miteinander streitenden Parteien das, was sie gegeneinander auf dem Herzen haben, aussprechen können. So kann eine gut geleitete Aussprache unter Umständen zur Verständigung und damit zum Frieden führen.

Um welche weltanschaulichen Fragen handelt es sich in unserem Zusammenhang? Selbstverständlich zunächst um das soziale Thema im engeren Sinne selbst, um dessen Klärung und Vertiefung immer von neuem gekämpft werden muß, wie es in der ökumenischen Arbeit und auch in dieser Zeitschrift beständig geschieht. Aber dieses eine Thema ist nicht isoliert zu behandeln. Es gehört in den Gesamtkomplex sozial-ethischer Fragen, die alle heute brennend sind, und auf die vergangene Zeiten entweder überhaupt keine Lösung gesucht und gefunden haben, oder doch wenigstens keine, die uns heute befriedigen könnte. Jedenfalls ist nicht zu leugnen, daß wir z. B. angesichts des pazifistischen Problems, der Alternative Tolstoi oder Luther? noch kaum in den ersten Anfängen einer Verständigung stehen. Sonst wäre es unmöglich, daß hüben und drüben so hoffnungslos aneinander vorbei geredet würde, wie wir es immer wieder

beobachten können. Ähnliches gilt von dem sexuellen Gebiet; auch hier sind die alten sittlichen Fundamente und Grenzen in der ganzen Welt in Frage gestellt. (Wir erinnern an die von Amerika ausgehende und außerhalb Amerikas viel stärker aufgegriffene Diskussion über die Kameradschaftsehe Lindsey.) Die sexualethische und die soziale Frage hängen aber aufs engste zusammen; unmittelbar durch die furchtbare Wechselwirkung zwischen sozialen und sexuellen Notständen (vgl. das Wohnungsproblem u. a. m.); mittelbar, insofern man wohl an keinem anderen Punkte wie hier einem Anhänger des Materialismus so klar machen kann, wohin folgerichtig materialistische Welt- und Lebensanschauung führt, nämlich zur Zersetzung und Auflösung der Familie und damit aller sozialen Gemeinschaft (vgl. den Sexualbolschewismus nicht nur in Sowjetrußland!). Wer Versammlungen über dieses Thema mit kommunistischen Freidenkern erlebt hat, weiß: Ein Eingehen in die ganze Tiefe der vorhandenen sexuellen Nöte und ein ernster Versuch, aus der Tiefe des Evangeliums heraus eine Antwort auf den Schrei dieser Nöte zu finden, kann Wunder wirken und hart gewordene Krusten auflockern und eine Atmosphäre verständnisvoller Liebe schaffen, die sich weit über das spezielle sexualethische Gebiet hinaus auswirkt.

Aber auch die Auseinandersetzung auf den mehr theoretischen Kampfgebieten, etwa mit dem Materialismus, Rationalismus oder einem verschwommenen Idealismus, dem Okkultismus und den übrigen verschiedenen Formen der sogenannten „Geheimreligion der Gebildeten", ist für die Lösung der sozialen Frage nicht ohne Bedeutung, wiederum in doppelter Hinsicht. Einmal gilt hier nochmals das oben Angedeutete: Wenn die Kirche zwischen den verschiedenen Gruppen vermitteln will, muß sie deren Sprache und Gedankenwelt genau kennen. Sie muß wirklich „dem Juden wie ein Jude, dem Heiden wie ein Heide" und, wie Wichern hinzugefügt hat, „dem Proletarier wie ein Proletarier" werden, mit einem Wort, sie muß „allen alles" werden, wenn anders sie die Gegensätze zwischen den Völkern auf Erden und zwischen den „Völkern" *innerhalb* der Völker als Kirche Jesu Christi zu überbrücken sich berufen weiß. Dazu kommt aber auch hier der sachliche Gesichtspunkt. Der Weltanschauungskampf, wie er allein den Aufgaben der Kirche und den Anforderungen unserer Zeit gemäß ist, bleibt in der kritischen Auseinandersetzung mit all den genannten „Ismen" niemals in der blossen Kritik und unfruchtbaren negativen Polemik stecken. Wir suchen vielmehr den anderen besser zu verstehen, als er sich selbst versteht, und ihn über seine eigenen Voraussetzungen hinzuleiten bis an die Grundposition aller Positionen. Dabei bleibt der Weltanschauungskampf auch nicht in abstrakter Theorie stecken. Da er vielmehr etwas von dem Primat der praktischen Vernunft weiß, führt er das Gespräch bis zu dem Punkte, wo die praktisch-religiöse Ent-

scheidung der denkenden Persönlichkeit im Glauben einzusetzen hat. Weil für den Glaubenden Theorie und Praxis nicht auseinanderfallen, führt ernste bis auf den Grund gehende Denkarbeit ins soziale Handeln hinein.

Dieselbe Beziehung läßt sich noch von einer anderen Seite her deutlich machen. Wer im Weltanschauungskampf aus der unchristlichen Front gerissen und von Gott überwunden ist, kann seinerseits diesem Kampf gegenüber nicht mehr neutral bleiben. Er muß vielmehr auf die Seite Dessen treten, der ihn überwunden hat und dort an seinem Teil aktiv mitkämpfen. Diese sich im Kampf immer neu bildende und stärkende Schar von Christen aus den verschiedensten Lagern und Gruppen wird so zu einer Kampfgemeinschaft zusammengeschmiedet, die ihrerseits eine die Gegensätze überbrückende und tragende Kraft empfängt und entfaltet. Gerade unserer Zeit tut die Bildung einer solchen Kampffront, zumal auch der Laien und unter ihnen der Männer dringend not. In dem Maße, als sie vorhanden ist und sich für ihre Kampfparole, welche die Parole des Friedens ist, einsetzt, wird Kirche und damit ihr soziales Evangelium unter uns Wirklichkeit.

3.

Was hat das Gesagte und hier nicht näher Auszuführende mit der ökumenischen Frage zu tun? Zunächst dies, daß alle bedeutenderen Gegner des christlichen Glaubens international sind. Zwar hat jede Nation und jede Kirche zugleich mit ihrer besonderen Eigenart auch ihre besonderen Nöte, die zum Teil aus der Verschiedenart der Gegner stammen. Man könnte sagen: jedes Klima hat seine besonderen Insekten hervorgebracht und so auch seine — Sekten. Und doch weht nicht nur der Wind des Geistes, wo er will, sondern auch der der Geister. Geistige Strömungen machen selten an den Landesgrenzen halt. Ist es nötig, Beispiele anzuführen? Adventisten und Internationale Vereinigung der Ernsten Bibelforscher — Spiritismus und Okkultismus — Theosophie und Anthroposophie — Materialismus und Bolschewismus sind einige wenige aus der Unzahl der Strömungen, die von einem Lande ausgehend alle überfluten.

Sollten dieser Lage gegenüber nicht große neue Aufgaben für die ökumenische Bewegung gegeben sein? Was in erster Linie nottut, wäre eine gründliche Beobachtung aller Feinde des Christentums. Wenn wir den Feind nicht kennen, können wir ihm auch nicht machtvoll begegnen; wir stehen dann immer wieder in der Gefahr, überrascht und überrumpelt zu werden, so wie wir in Deutschland es erleben konnten, daß einzelne Sekten wie z. B. die oben genannten Ernsten Bibelforscher in den letzten Jahren wie eine Seuche über uns hereinbrachen, bis wir merkten, daß diese Bewegung ihre großzügige Propagandaarbeit aus scheinbar unerschöpflichen internationalen Geldquellen finanziert. Das Beobachtungsmaterial müßte in einem lebendigen Archiv ständig gesammelt und verwertet werden.

Dazu käme ein Austausch der in den einzelnen Ländern im Abwehrkampf gemachten Erfahrungen, denn es ist nicht einzusehen, warum zum Schaden der gemeinsamen christlichen Sache jedes Land die Fehler, die ein anderes schon vor ihm gemacht hat, erst seinerseits wiederholen muß, statt von den anderen zu lernen[1]). Warum sollen wir untätig zuschauen, wie das Anti-Christentum nach dem erprobten Satze handelt: divide et impera? Wie hätte etwa eine gemeinsame geschlossene Abwehr der theosophisch-anthroposophischen Bewegung im letzten Jahrzehnt diese rechtzeitig in Schranken halten können! Und steht es mit dem Bolschewismus — hier als geistige, nicht als politische Macht verstanden — anders? Werden wir seinem Ansturm gewachsen sein, wenn wir nicht dem Rufe folgen: „Christen aller Länder, vereinigt euch?"

Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, sei über die Ausführung kurz folgendes angedeutet: Wir brauchen eine Sammelstelle, welche die Literatur der Gegner regelmäßig beobachtet und das Beobachtete allen Ländern zugänglich macht. Wir denken dabei nicht nur an die Tagespresse, sondern vor allem auch an das umfangreiche Zeitschriften-, Broschüren- und Büchermaterial. Durch einen umsichtigen Verteilungsplan könnte hier viel Doppelarbeit und Zersplitterung von Kräften und Geldmitteln vermieden werden. Hinzukommen müßte eine gegenseitige Mitteilung des aus dem christlichen Lager stammenden Rüstzeugs. Hier müßte die Arbeit in dauernder engster Fühlung mit der Wissenschaft, insbesondere der Theologie stehen. Wenn auch die wissenschaftliche Durchdringung der Probleme kein Volk dem anderen und keine Kirche der anderen abnehmen kann, so ist doch auch auf diesem apologetischen Gebiete ein Hand-in-Hand-Arbeiten denkbar, ebenso könnten z. B. die Verfasser von Flugblättern, so notwendig gerade auch hier die besondere Lokal-Färbung ist, noch mehr als bisher voneinander lernen. In besonderen Fällen wäre sogar ein Austausch bewährter christlicher Redner zu erwägen.

Diese kurzen Andeutungen mögen fürs erste genügen. Worauf es uns ankam, war, die innere Zusammengehörigkeit der sozialen Frage als einer ökumenischen mit dem darzutun, was wir im Unterschied von einer veralteten defensiven und intellektualistischen Apologetik neue apologetische Arbeit nennen. Auch sie wird die ökumenische Bewegung als solche in ihren Aufgabenbereich einbeziehen müssen als eine heute besonders wichtige Betätigung praktischen Christentums.

---

[1]) Interessant ist in diesem Zusammenhang eine von holländischer Seite an sämtliche Hochschuldozenten gerichtete Umfrage nach ihrer Stellung zum Christentum.

Abstract and Résumé s. page 299.

III.

The Contrast of the Golden Rule and the Competitive Industrial System.

By the Rev. Alfred E. Garvie, M. A., D. D., London.

(1) Words, like persons, can lose their character. A respectable meaning may sink to a disreputable. The word casuistry has had that experience. It means originally the endeavour to apply general moral principles to particular cases (casus) of conscience, taking into account all the relevant data, physical, economic, personal, social. It is now often used for the attempt to minimise, or even to evade a moral obligation by ingenious explanations. The former is the duty, the latter the danger of the moralist. In trying to fulfil the one he may fall into the other without any evil intent; the actual may so dominate his judgment that he does injustice to the ideal, and his application of the principle may fall short of the practicable in a given *case,* even if all the relevant data are taken into account. On the other hand there is a fault which leans to virtue's side. The ideal may be so evident to the moralist that he ignores, if not all, yet some of the data which are relevant, if the judgment is to fit the case. The one tendency produces the *opportunist,* the other the *doctrinaire,* and it is by no means easy to steer the boat of moral judgment between this Scylla and this Charybdis. The moral judgments of good men vary because there is a difference in their discernment of what is, or is not practicable. The moralist aims always at the *maximum* obligation, as did Jesus in all His teaching: the casuist in the debased sense of the word at the *minimum,* as did the Jesuits in much of the teaching which Blaise Pascal so mercilessly exposed in his *Provincial Letters.* In no sphere to-day is the duty of the moralist so urgent, and the danger of the casuist so imminent as in that of *economics,* the science which is concerned with the production, distribution, and consumption of wealth, or with industry and commerce.

(2) There is a common assumption in this country which has been developed as a theory with characteristic German thoroughness that the sphere of economics as of politics is *autonomous,* that it has its own laws, independent of ethics. It is sometimes affirmed even that these economic laws are as rigid as natural laws, and that all we can do is to submit to them. In this comparison what is overlooked is that, had mankind only submitted to nature, no man would have survived. Culture and civilisation are the result of the control over physical forces which man's knowledge of natural laws has gained for him. In the sphere of economics we are not concerned with physical forces and natural laws, but with human needs, desires, motives, actions, and relations. In the application of human labour to the provision which nature makes man

must take into account the order of nature; and it is here that modern science has been the incalculably potent auxiliary of industry and commerce. The economic development of mankind proves that the economic forces and consequently the laws are not as constant as the natural, and that human industry and commerce are much more under human control than nature is. The mistake of popular, and not even a little expert thought, in this sphere is to ascribe to one stage of this continuous development a permanence which does not belong to it. Smith's *Wealth of Nations* was a masterly analysis of the stage of development with which he was familiar; it does not, and cannot be an economic Ten Commandments for all lands and ages. We must distinguish the Constant and the Contingent in this sphere, and constancy has been claimed for much that proves itself only contingent.

Prof. Marshall has pointed out that laws do not act; it is the forces, to which the laws refer, which act, and the law simly describes how they act. Given certain conditions, one result is inevitable; but the conditions can be changed, and the result evaded. "Our own greatest economist", says Reason, "Professor Marshall has probably done his best work in showing that economic processes are much more elastic and dependent upon the variable human factor than they are commonly supposed to be". (*Mansfield College Essays*, p. 140.) To give some illustrations: there is only as much wealth to distribute as there is produced. But give men the incentive in higher wages to produce more, and there will be more to distribute, and even the employer will have a larger share. "You cannot eat your cake and have it", but you can save your wealth instead of spending it on luxuries, and thus have more capital for the production of more generally useful wealth. On closer investigation many of the 'economic' laws, if not physical, are psychological, descriptions of how on the average human agents act, and may be expected to act. If there is a demand for an article, a good price will be offered for it, and the supply will follow, by no inevitable natural sequence, but because it will be the interest of many persons to provide it.

In economics we are concerned with human agents, and consequently persons morally responsible. Accordingly the laws of ethics are no less applicable here than in any other sphere of human activity. Even when it is recognized that in this realm we are concerned with human agents, the objection is urged that, such or such a measure is impracticable, because men have acted, do act, and will act in one way, because you cannot change human nature. It is probable that human nature cannot be to any great extent changed, the merely natural endowments of men do not vary; but human nature is only the raw material out of which is formed human character, on which human conduct depends, and human

character can be changed; what is made out of the nature, depends on the nurture. This objection makes an assumption discreditable to human nature, that men are naturally lazy and that physical necessity alone compels them to work, that they are greedy, and will try to get as much of the wealth available for themselves as they can, that they are selfish, and will disregard the needs and claims of others; but experience does not justify that assumption. And even if men were as bad as this by nature, they can be changed, and have been changed. The 'economic' man is an abstraction, because in economics one aspect of human life is abstracted from other aspects. So abstracted, the supreme economic law may be to secure the maximum of wealth with the minimum of work, to buy in the cheapest market and sell in the dearest; but as the 'economic' man is not the whole man, such maxims of expediency are not invested with any moral sanctity. That in the existing economic order there are tendencies which challenge moral principle, especially the highest Christian moral principle it will be the task of this essay to shew. Such a discussion would be fruitless, however, if it could be shown that such a challenge is inevitable, and that, however reluctantly and regretfully, we must accept as necessary in one sphere of human activity a lower than the Christian moral standard. We may first of all define the standard as expressed in the Golden Rule, next we may describe the competitive industrial system, and lastly we may exhibit the contrast between the two, not merely to condemn, but in the hope of discovering how the contrast may be removed.

I.

We cannot isolate the Golden Rule, as though it could be understood apart from its whole context in the teaching of Jesus.

(1) Taking it as it stands, it contains the paradox that the most selfish man ought to be the most unselfish; he who expects most from others ought to render most to others also; he who wishes to be served ought to be willing to serve in the same measure. Again it seems to fall short of what the unselfish man makes his rule; he is willing to serve far more than he wishes to be served: his expectations from others fall far short of the obligations he recognizes towards others. The words of Jesus about Himself, "the Son of Man came not to be served, but to serve", shew that He was willing to give infinitely more than He wished to get. His words quoted by Paul (Acts 20, 35) "it is more blessed to give than to receive", are also in apparent contradiction with the Golden Rule, if a man's duty is to give only in the measure which he expects to receive.

(2) Further, it must not be understood as demanding *equality*, the

second word in the watchword of the French Revolution, for the third word *fraternity,* taken literally, does not exhaust human relationships. Confucian ethics remind us that human relations, and the consequent moral obligations vary. The duties of ruler and subject, husband and wife, father and son, are not exactly the same to one another, and the simple rule of reciprocity does not always apply. A disciple of Confucius comments on the guiding principle of his master's ethics with real insight: "What a man dislikes in his superiors, let him not display in the treatment of his inferiors; what he dislikes in the treatment of his inferiors, let him not display in the service of his superiors; ... what he hates to receive on the right, let him not bestow on the left; — this is the way of the measuring square." (Quoted by Soothill, *The Three Religions of China* pp. 238—9). We must in this connection recall Paul's analogy of the body. "The body is not one member, but many", and the many members discharge different functions, determining their place in the body (I Cor. XII. 12—27). Applying this consideration to the Golden Rule, what it involves is this, that you are bound to act to another as you would wish him to act to you if you were in his place, and he in yours as members of the one society with different functions in it. Not his whim or fancy, nor yours, are to determine action, but the vocation of each, and the consequent mutual relations which that vocation involves. It is my duty to lecture to my students even although I have no wish that they should give me lectures; but it is my duty to try and make my lectures as valuable as I should wish the lectures to be were I a student listening to them with the same sense of obligation as I have in giving them. This is not a plea for, or a defence of the glaringly unjust and hurtful inequalities in the distribution of wealth to-day, but only the recognition of an enduring fact of human relationships. In any society, however excellent, there will be difference of functions among the members, and in their relations there will be authority on the one part, and obedience on the other, but without any accompanying sense of superiority, encouraging tyranny on the one hand, or a feeling of inferiority, tending to servility on the other; but a mutual recognition of human worth.

(3) By what standard shall a man measure his moral expectations from others, and his consequent moral obligations to others? It cannot be anything else, or less than the highest moral principle, formulated by Jesus, as absolute love for God, and equal love to self and neighbour. The human duty depends on the divine demand. The self which a man loves must be the self which loves God with the whole mind and heart and soul and strength, and the neighbour must be loved as one who is, or should be loving God in the same measure. A man loves his neigh-

bour accordingly as he *values* him as equally with himself a child of God, actual or potential; he loves him as he is *interested* in him, in feeling with and for him, in his decline from, or progress towards this relation to God, grieving for him in the one case, having joy in him in the other, even as he does in regard to his own religious experience and moral character; he loves him as he seeks to remove hindrances from, and offers help to another on his upward path no less than on his own. It is a mutual appreciation, affection, and assistance as concerns the highest interests in life. The greater includes the less, however, even as Jesus' ministry included healing as well as teaching; so there is a care for the bodily needs of man which is enjoined by the equal love for self and neighbour, and love for God enjoins that a man shall do all he can to let the common bounty of God in nature reach all His children according to their needs. For the full development of human personality in relation to God, the weal of the body is necessary, and a hindrance of the higher life is removed by caring for the lower needs of others. As so much of God's Fatherhood to men is shown in this His caring for these needs, so the human love, which the divine love inspires, and which should be its imitation can and does express itself in ministry to these needs, and in the measure in which such ministry is necessary for the realisation of the human ideal in each man. The Golden Rule does not require that all men shall be equally wealthy, influential, famous, but only that each man shall be helped and not hindered by others in becoming the very wisest and best person it is possible for him, being what he is, to become by the grace of God; and that none of these differences shall prevent the mutual love of all who share the common love for all of the Father-God. The interest and activity of the Christian Church in the spheres of economics and politics must never be detached from, but always subordinated to its trust and task, the ministry of reconciliation, the fulfilment of the divine purpose in Jesus Christ, that all mankind should become the family of God.

(4) It is no casuistry which seeks to minimise the moral obligation to recognize that this supreme principle of absolute love to God, and equal love to self and neighbour is not a law which can at once be fully obeyed, but an ideal which demands time for its realisation. The total conditions of life, physical, economic, social, as well as moral and religious, must be taken into account as data in forming a moral judgment regarding the application of the principle. As in regard to the law of divorce, Jesus recognized that the hardness of men's hearts must be reckoned with, so in working out our moral theory, we must recognize that the society, in which the individual lives his Christian life, striving after

perfection, is not only itself imperfect, but limits his possibilities of perfection. In a society in which there are rogues and fools, and even the respectable and prudent men do not act always according to Christian standards, a man will find it difficult, if not sometimes even impossible, to love his neighbours as himself in the full application of the principle, even if he be prepared to take the greatest risks, and meet the highest cost of Christian conduct for himself. To recognize such limiting conditions is not to sink from principle to expediency or to substitute compromise for conscientiousness. A man must take into account the consequences of his action; an indiscriminating charity may involve social injury. This does not involve, however, an acquiescence in a morality lower than the Christian ideal reveals, but a recognition that the realisation involves that not only should Christians be guided by the Golden Rule in their individual conduct in the maximum application which all the conditions allow, but that they shall unitedly think out, and labour for all such conditions as will allow a progressive application of the Golden Rule until the will of God is done on earth as it is in heaven. Accordingly when we discuss the application of the Golden Rule in industry, it is not enough that we try to discover what is the individual duty of employer or employed, buyer or seller in each case; but we must recognize the limitation on the fullest application of the supreme principle of love which the existing state of society imposes, and therefore, the necessity if individual duty is to be fully done, for advocating and promoting such changes in the conditions as will remove the present hindrances. With regard to the special question which is now engaging our attention, we must not only ask: Can a man follow the Golden Rule in the competitive industrial system?; but also: Is the system such a challenge of the Golden Rule that there is a moral obligation to do everything possible for the change of the system itself?

II.

(1) We need not meanwhile consider the larger question whether competition in any form is, or is not, compatible with the Golden Rule, although we must come back to it at a later stage of the discussion; we now confine ourselves to the present industrial system. Although the facts justify us in speaking of the Industrial Revolution of the 18 th and the 19 th century, and in ascribing its origin to the invention of the steam-engine, the locomotive, the steam boat, and all the mechanical contrivances which follow it, yet even before the Renaissance and the Reformation, there were economic developments in Europe, which were bursting the fetters of the Feudal System. Luther, whose heart was still in the Middle Ages, vehemently denounced them, and though bidding

men serve God in their earthly callings, failed to recognize what effect these economic changes must have on the recognized moral obligations. Not only was Calvin more farsighted in particular instances as the lawfulness of taking interest, but also in seeking to conform society in Geneva to "the pattern seen on the Mount", the law of God as he understood it, as the necessary condition of Christian men fulfilling their calling. Adam Smith's *Wealth of Nations* is a plea for economic freedom, the removal of customary and legal restrictions and restraints on freedom of contract. During last century the common assumption was that the good of all would best be attained by leaving every man to seek his own good in his own way. If a religious sanction was sought, it was on the assumption that an over-ruling Providence would secure that the pursuit of self-interest would result in the greatest benefit to all. Employer, in a business boom, competed with employer to secure the labour he needed, employed, in a time of slump, competed with employed to secure such jobs as were going. Seller competed with seller to dispose of goods, and buyer with buyer to secure them. Capital tried to impose on Labour the lowest wages, and Labour to secure the highest possible; the seller aimed at the highest profits he could get out of the buyer, and the buyer to get the lowest price out of the seller. To buy in the cheapest market and to sell in the dearest was the supreme economic wisdom and virtue.

(2) The wrong and misery that this system involved for the working-classes in the earlier part of last century can be read in the valuable works of Mr. and Mrs. Hammond. (a) Despite the resistance of Capital, there has been legislation for the protection of Labour; and even the present Conservative Government has promised but now postponed a Factory Act, to codifiy existing legislation, but *timeo Danaos et dona ferentes.* Despite opposition and even persecution, Labour has abandoned competition within its own ranks, and by combination in Trade Unions has strengthened its own position in bargaining with Capital. Without approving all that Trade Unions have done or are doing, not only the economic necessity but the social advantage of such combination should from the Christian standpoint be frankly recognized. If at present it means no more than the subordination of individual interests to the common interests of the trade and the class, it is always an advance from egoism to altruism.

(b) Capital has replied to the combination of Labour by itself combining so that it may be stronger to meet the demands of Labour. But as quite unrestricted competition was seen to be wasteful, we find various organisations to regulate prices and output, so that in many industries there is no longer competition in selling as much as possible

at the lowest price possible. And such combinations are taking place not only on a national but even worldwide scale. Such combinations of Capital and Labour, which have often resulted in conflict, strikes, lock-outs, and which have injuriously affected the whole community may be used for conciliation, to harmonise the conflicting interests of Capital and Labour, and are being increasingly so used.

(c) Within the last two years the desire for conciliation rather than conflict has been growing on both sides. An agreement of Capital and Labour, however, might involve the subordination to their respective interests of the welfare of the whole society. Wages and dividends might both be so raised as to involve a price for goods which would prove a heavy social burden. To maintain the higher price a limitation of output may be necessary, for it may sometimes be more profitable to sell a smaller quantity at a higher price than a larger quantity at a lower. While there are some moral gains resulting from these developments, yet inasmuch as in them the motive is still for the most part self-interest, they do continue to involve a challenge to the Golden Rule. But it is significant that what is morally bad has so far at least been discovered to be economically unsound, and that within this competitive industrial system some limitations are being imposed upon it. It is not at all likely, however, that the development has come to an end.

(3) Should by clever organisation Capital and Labour separately or unitedly secure a monopoly, the community will be bound to protect itself. It is not at all likely that general nationalisation will come as the consistent application of any theory of Socialism. But what have become monopolies of public service will be brought under communal control and into communal possession, in some form or other, to ward off the danger of the tyranny of private interests over the public good. This movement towards collectivism has been preceded, however, by two movements within the existing industrial system to avert, or at least to limit its evils. In *profit-sharing* the employed are given a personal interest in the financial success of the business as an inducement to greater productivity and economy in their work. in *co-partnership* their relation to the business goes beyond a share of the profits, and they have some part in the direction of the business as well. While a variety of plans is being tried, this movement has not been extensive enough to change substantially the relations of Capital and Labour, but it is undoubtedly a step towards a more Christian spirit in the organisation of industry. While the co-operative movement does attempt to unite the employers and the employed in one person in productive industry, its great success has been in destributive commerce in the co-operative store, which seeks to harmonise the conflicting interests of

buyer and seller, as the buyer shares in the profits of the business as seller by way of a bonus in proportion to the amount of his purchases. In these various movements the competitive industrial system is seeking to escape from its own evil consequences.

III.

(1) Some of the secondary moral results of the system may be noticed before we address ourselves to the moral judgment in its dominating principle. (a) The assumption is that capital and labour have conflicting interests, and that the gain of the one is the loss of the other. Labour strives for as high wages and as short hours as it can get; Capital, seeking large profits, aims at depressing wages and increasing hours. It is only in recent years that psychology has thrown some light on these matters. It is now seen that high wages may be a stimulus to greater productivity, and so form a smaller proportion of the total cost of production than a lower wage has been. Similarly the continuation of labour after fatigue is experienced may not only temporally reduce productivity, but result in a permanent loss of productive capacity in the worker. Higher wages and shorter hours can thus be proved to be not inconsistent with, but even productive of large profits.

(b) The antagonism of Capital and Labour before these facts came to be recognised resulted in the 'ca' canny' policy on the part of labour and the 'driving' policy on the part of capital. *Prima facie* the 'ca' canny' policy seems to be without any moral justification. It is bad for a man not to work his hardest and to do his best in whatever he may be doing. "Whatsoever thy hand findeth to do, do it with thy might" is a sound moral maxim. But in the relation which obtained between capital and labour in the case of a fixed wage, or payment by time, the man knew that his increased exertions would not benefit himself, but his master, whom he regarded as economically at least his enemy. Further, if he exerted himself to his utmost capacity, his productivity might be set as a standard, and workers of less capacity might be driven to attempt the same, Again, even if he had 'piece wages' and by his exertions he earned a wage much larger than the average, an excuse was sought to lower the rate of wages, on the then too common assumption that no man's wages need rise above a certain amount, which employer or manager might regard as adequate. Hence the action of the Trades Unions in fixing the amount of work to be done in a given time and for a given wage, and the reduction of the productivity of the best worker to a lower average level.

(c) Again, the alternation of booms and slumps in trade has in-

volved irregularity of employment. To meet the demand when trade is brisk a labour surplus has been thought necessary, which is thrown out of employment when trade grows slack. Until unemployment insurance was introduced, most businesses recognized no responsibility towards their workers in times of unemployment. Apart from the misery experienced, and the bitterness of feeling against the existing order engendered, unemployment has a deteriorating moral effect, which the payment of 'the dole' as it is untruly and unjustly called, does not prevent. Some regulation of the relation of supply and demand is coming to be recognized as an economic necessity.

(d) In the struggle for survival in the economic warfare. there are employers who think all is fair, even fraud and falsehood, and an employee with a conscience may be challenged to use inferior material, or to put in inferior workmanship than is pretended, to give short weight or short measure, to substitute an article of lower quality, to take advantage of a buyer's ignorance, and be threatened with dismissal on refusal. One is justified in believing that the most of the business of this country is carried on honestly, and that in the long run dishonesty does not pay; but the pastor of a church does come across cases where a great sacrifice has been made for conscience's sake.

(e) There is a tendency in business to-day, which may economically be sound, for which moral justification would be hard to find, that is, from small scale production and distribution to large scale. This may take place in an in itself legitimate way. A syndicate may buy up a number of rival businesses, and in the hope of larger profits from the change may pay the full value, and even more than the full value of the business so absorbed. The consequences, however, of such a transaction, may raise a moral problem. The sellers have increased their wealth without rendering any equivalent of economic service to the community: in simpler words, they reap what they have not sown. By glaring promises of the success that is sure to attend this financial operation, the investing public is induced to provide the increased capital. The business is over-capitalised, and should success not equal expectations, either wages have to be forced down, or the investors are deprived of the interest on their capital they were induced to expect. Peter, the investor, is robbed to pay Paul, the sellers of the business, or the promotors of the deal. From the Christian standpoint such a transaction cannot be morally justified. Such a change, however, does not always take place in this at least apparently legitimate way. There is no buying out of a rival business, but the big stores or the multiple shops undersell the tradesman in a small way, and force him out of business. When this is deliberately done can anyone doubt that the Golden Rule has

been flouted? When it is not deliberately done, the offence may be less flagrant, but offence there still is, for a man is morally responsible for his actions, and their consequences so far as he can foresee them. I read with a pained conscience of princely generosity on the part of some men who have thus brought economic ruin on a multitude of their rivals in business.

(2) These are some of the moral results of the system, but the most serious of them is this: any keen observer of wide experience must have met instances in which not only were single actions inconsistent with the Golden Rule, but by the inevitable reaction of conduct on character, the character of even professing Christian men has been deteriorated. (a) At home, in social relations generally, in the worship and work of the Church they do live and act according to a high Christian moral standard, but in business, although they are unaware of the contradiction, they are greedy for gain, keen for a bargain, hard in dealings, harsh in their treatment of their subordinates or rivals; they are victims of Mammon rather than servants of God. Very frequently their moral disposition passes from the economic to the political sphere, and they favour politics having the same moral features as their business dealings. Occasionally this same attitude betrays itself when they are concerned with the administration of the church. Even if one believes in the democratic method of church government, one must recognize the practical disadvantages. Great as is the debt of the churches to their laymen, the church is sometimes hindered from giving a full expression to the Christian ideal in its business management. When in opposition to a pastor, a deacon or elder insists that the church's business must be done in a business-like way, he is often insisting on a lower than the Christian standard of conduct.

(b) When, as is increasingly being done, the practices of business are challenged in the name of Christ, this moral deterioration shows itself in an impatience with, or indignation at, the witness for Christ who issues the challenge. Without having formulated the theory many a Christian business man believes that the spheres of economics and politics are *autonomous* and that the end of all things must come if the authority of Christ is asserted here as everywhere else. All who labour for better conditions for the working class are agitators; all who picture a new Christian industry and society are visionaries. As one cannot touch pitch without being defiled, so Christian ministers run the risk of losing the idealism which Christ inspires and becoming realists and opportunists, and thus the whole Church fails to bear the witness and exercise the influence for the highest Christian morality which is its trust and task.

(c) There is, however, and we may thank God for it, a reaction. The social conscience is more alive and alert to-day than it has ever been; the study of economic and social problems is showing that the Christian ethics are not as unpractical as the nineteenth century assumed, that the maxims of Mammon are guides on the way of waste and loss, and that the counsels of Christ lead in the path of progress. Business men even are beginning to have an uneasy conscience. The economic result of the competitive industrial system has shaken their complacency; they are beginning to consider social and moral consequences as well. These men are, however, still pioneers, and business as a whole is still presenting the contrast with the Golden Rule. The churches even are not always conscious of the contrast; and it is possible that it will be necessary for the churches to wage a conflict, involving sacrifice, before the dominance of Mammon is overthrown in industry, and the reign of Christ established.

(3) In this conflict is it necessary for the church to denounce and renounce the principle of competition itself, because the moral evils described are to be regarded as inseparable from it? As has already been indicated there is an economic and a moral reaction against the unbridled competition of last century. It is proving economically unsound, and moral considerations are being allowed to modify and limit the practice. No longer is it assumed, or can it be assumed, that the pursuit of self-interests results in the common good. The remedy of the disease is being applied within the system itself; but can there be a cure, or is the disease economically and ethically incurable? To answer this question we must not isolate the ethical teaching of Jesus from the development of the ethical monotheism of the prophets, or the wider context of nature and history, which do contain some indications of the character and the purpose of God, and the consequent duty of man.

(a) God has made man with individual liberty and personal responsibility capable of directing his own activity, and determining his own character. The condition of his personal development has been the discipline of struggle, sorrow, suffering. Comfort, ease, safety are not the conditions of fullest life. An economic system which left no room for liberty, responsibility, development by such a discipline would not be the best morally, even if it were advantageous economically.

(b) In sports there is competition, the rivalry of teams to win the game, the rivalry of the members of the team to do the best for their side. Cannot we retain in business the advantages of competition without its moral drawbacks? Eliminate self-interest as the dominant motive and substitute for it the sense of service to the whole community in all the agents of industry, and a feeling of partnership between those

who are engaged together in it, and the ambition of every man to do his best, and even the rivalry among men to accomplish this will not have the same lamentable result. Inasmuch as we cannot assume that within a measurable time this sense of service and feeling of partnership can become as effective inducements to the maximum effort of which each man is capable as this motive of self-interest, there should be a reward sufficient to bring into play a man's regard for himself and his family (for probably the motive of self-interest includes both) and thus to bring out the best effort; the differences of rewards should not, however, be so great as to involve the enormous inequalities in the distribution of wealth which mark the present industrial organisation. A minimum wage at the one end of the social scale, and maximum profits at the other end of the scale, (including generous recognition of special talents of initiative, guidance, control in management) regulated by the community, would mitigate the evils of the competitive industrial system, as a fund would thus be available for tiding over periods of bad trade, giving relief in unemployment etc. The rise in the price of the shares in an industrial undertaking is a method within the present economic order of setting a limit to profits, but a very unsatisfactory one, for the holder of shares who sells at an enhanced price appropriates wealth, for which he has not rendered any corresponding economic service, and the rise and the fall of shares introduces a speculative element into the financing of industry, which is injurious to its stability. This speculative element also encourages a class of persons, who may be justly described as economic parasites, for their aim is to draw out of the economic system an unearned increment of wealth. It should not be possible for a railway company to pay a manager a salary of many thousand pounds, and require as a condition of solvency a reduction of wages and salaries all round. Let the reward of exceptional ability in management be adequate to evoke the activity of the best minds; but it should be impossible for companies to compete with one another for such services beyond a maximum. Is it desirable that commerce can offer financial inducements which tempt able men to leave the service of the nation in influential and honourable positions?

(c) The Golden Rule does not seem to me to demand equality of wealth, does not compel the assumption that we must entirely scrap the present industrial order, for one which might offer equality at the price of liberty. That the gradual modification of this system should aim more and more at removing the injurious and embittering inequalities does not need to be argued. It is to be hoped that moral progress will secure increasingly the subordination of the motive of self-interest to that of consideration for and co-operation with others. *The Congregational*

Quarterly for October 1928 contains a striking article by Mr. Angus Watson calling on leaders of industry voluntarily to renounce the huge rewards which they might by their special gifts of making a business a success secure for themselves. What the Golden Rule demands as an immediate duty, however, is that to each man there shall be given equality of opportunity educationally in the widest sense of the term to make the best of himself mentally, morally, and spiritually as a human personality in filial relation to God.

(4) Since, as has already been indicated, the Christian method is not revolutionary, but evolutionary, the realisation of the ideal indicated by the Golden Rule must be gradual. That there are economic developments modifying the competitive industrial system, that moral considerations have their place even in securing economic ends, such as the view that high wages as conducive to greater productivity are economically advantageous, that, if slowly, the sense of social responsibility is growing and spreading, these are reasons for patience and for confidence. That the competitive industrial system, even as modified, will be permanent we have no ground for demanding or expecting from the standpoint of Christian ethics, but that we do not need to denounce and renounce it as modified in order that the Golden Rule may be obeyed is a conclusion to which we may reasonably come. The authority of Christ extends to men as moral agents in every sphere, but it does not present any single economic order; such an economic institution as slavery has shown itself to the Christian conscience as intolerable and has been abolished; the finer moral insight of the coming days may come to a similar conclusion regarding the competitive industrial order; but that conviction has not yet been generally reached; and if it is ever reached it can be only as men are faithful and courageous enough to advance along the path which the light of the grace of Christ in the Christian conscience discloses. Here too the words of the hymn apply: "I do not ask to see, The distant scene; one step enough for me." Only we must ever pray: "Lead, kindly light."

Zusammenfassung und Résumé v. page 300.

IV.

Une Question de Morale Coloniale.

Par M. H. A. Junod, Président du Bureau International pour la défense des Indigènes, Genève.

L'attention du public a été vivement attirée l'an passé sur certains faits scandaleux d'exploitation des indigènes et de cruauté à leur égard qui se sont produits dans le territoire concédé à la Compagnie Forestière

Sangha-Oubangui, dans l'Afrique Equatoriale Française. L'affaire était si grave qu'elle a été portée à la Chambre des Députés et le Ministre des Colonies a déclaré que le régime des Grandes Concessions devrait prendre fin. Ce fut assurément un soulagement pour la conscience publique.

Dans le livre intitulé *Voyage au Congo,* où M. André Gide a si courageusement exposé ces abus, il parle d'autres faits analogues qui ont causé un dommage énorme à la tribu des Mandjias, aux environs de Fort Crampel. Les routes n'existant pas, c'étaient les indigènes qui devaient transporter à dos d'homme tout ce qui devait servir au ravitaillement des postes de l'intérieur, les armes, les munitions, les marchandises d'échange. Ce régime obligatoire du portage produisit des effets désastreux. Le rapport d'un fonctionnaire écrit en 1902 dit entre autres:

"Depuis plus d'un an, la situation devient de jour en jour plus difficile. Les Mandjias épuisés n'en peuvent plus et n'en veulent plus. Ils préfèrent tout, actuellement, même la mort, au portage..."

"Chacun abandonne sa tribu, son village, sa famille, ses plantations, sa vie dans la brousse, comme un fauve traqué, pour fuir le recruteur. Plus de cultures, partant plus de vivres. C'est par centaines que, ces derniers mois, les Mandjias sont morts de faim et de misère..."

"Les recruteurs doivent se livrer, pour trouver des porteurs, à une véritable chasse à l'homme, à travers les villages vides et les plantations abandonnées..."

"Tout a été tenté ... Il le fallait. Le ravitaillement prime toute autre considération. Douceur et encouragements, menaces, violences, répressions, cadeaux, salaires, tout échoue aujourd'hui devant l'affolement terrible de cette race Madjia, il y a quelques années, quelques mois encore, riche et groupée en immenses villages..."

"Si, dans un délai très rapproché, le portage n'est pas entièrement supprimé, entre Nana et Fort Crampel au moins, le cercle de Gribingui est irrémédiablement perdu, et il ne nous restera qu'à évacuer un pays désert, ruiné, sans bras et sans vivres..."

* * *

"*Il le fallait....*" Monsieur André Gide souligne ces mots et les approuve. Il montre avec beaucoup de raison sans doute la différence qui existe entre des actes pareils lorsqu'ils ont pour but le bien public, l'intérêt supérieur de la Colonie et lorsqu'ils sont le fait d'une Compagnie privée qui cherche avant tout à assurer des dividendes à ses actionnaires. Il s'agissait de sauver l'œuvre entreprise pas le Gouvernement, d'empêcher que les immenses efforts déjà accomplis ne tournassent à néant: "Ce régime affreux mais provisoire était consenti en vue d'un plus grand bien... Le pays entier, les indigènes mêmes, en dernier ressort, en profitent."

Et pourtant ces mots: "*Il le fallait*" me laissent rêveur. La colonisation du Bassin du Tchad aurait dû être organisée autrement. Elle n'aurait pas dû exiger les horreurs que décrit le rapport cité plus haut. J'estime que, si l'on se place au point de vue moral, le seul admissible, il ne faut jamais recourir à de pareilles mesures qui sont cruelles et homicides.

* * *

On dira peut-être: Ces évènements remontent au commencement du siècle. Dès lors de grands progrès ont été accomplis. La Commission Temporaire de l'Esclavage a discuté et formulé une Convention qui prohibe le travail forcé pour autant qu'il amène des conditions analogues à l'esclavage. L'Assemblée de la Société des Nations a adopté cette Convention. Une ère nouvelle parait avoir commencé et tous les gens de cœur s'en réjouissent.

Mais alors pourquoi faut-il que des abus pareils se commettent encore à l'heure qu'il est? Je songe à ce qui vient de se passer dans la construction du chemin de fer de Brazzaville-Océan. J'avoue que je regrette sincèrement de trouver ce nouvel exemple dans les Colonies Françaises. Nous aimons tous la France, car c'est un des pays où les idées généreuses et humanitaires trouvent le plus facilement accueil. Sa politique indigène, telle qu'elle a été formulée par l'un de ses ministres, M. Albert Sarraut, la politique d'association est à plus d'un égard admirable. Elle implique le respect de l'Africain, le désir de le voir progresser moralement et matériellement. Mais, on ne peut le nier, cette politique n' a guère été suivie dans ce que l'on peut appeler le drame du Congo-Océan.

On a déjà beaucoup épilogué sur cette lamentable histoire et il paraît sûr que certaines accusations ont été fortement exagérées. Cependant, il y a des faits qui sont indéniables. Le Gouvernement passa un contrat avec la Compagnie des Batignolles et lui assura 8000 travailleurs indigènes. On alla les recruter, par contrainte, jusque dans l'Oubangui, très loin. Beaucoup moururent durant le long trajet. Arrivés sur place, ils se trouvèrent dans des conditions de travail si mauvaises que les maladies commencèrent. Pour certains détachements la mortalité aurait atteint les chiffres de 45, de 50 ou même de 94 pour 100 [1]). Le Gouvernement s'émut. Le Ministre des Colonies déclara que l'erreur initiale avait été de vouloir trop accélérer la construction. Le nombre des travailleurs fut réduit à 4000. Actuellement on n'a pas encore terminé 200 kilomètres sur 500 et l'on assure que le nombre d'indigènes tombés s'élève à 17 000.

Sans doute, le Congo est un pays malsain. Raison de plus pour prendre toutes les mesures possibles pour la protection des ouvriers. Dans

[1]) Voir le Rapport du Directeur du B. I. T. 1928, lère partie, p. 243.

le débat soulevé à la Chambre en Novembre 1927, le Ministre des Colonies déclara qu'on allait réorganiser les conditions du travail, renforcer le personnel médical, améliorer les rations, etc. C'est bien. C'eût été mieux si on avait pensé à cela dès le commencement, voire même avant d'entreprendre les travaux. Encore ici, j'ose dire: ces hécatombes d'indigénes, cette destruction du capital humain qui est le trésor le plus précieux de l'Afrique, *il ne les fallait pas!*

En présence de ces faits, en présence des faits analogues qui se passent dans d'autres colonies, faits moins connus mais aussi graves peut-être, il n'est donc pas hors de propos, c'est même un devoir de poser la question qui prime toutes les autres, la question de l'obligation morale en matière coloniale: *Qu'est ce qu'il faut?* Comment les Gouvernements et les colons doivent-ils se conduire vis-à-vis de l'indigène africain pour résoudre le problème si difficile, si complexe de la main d'œuvre?

* * *

Il se produit actuellement dans certaines classes de la société européenne un mouvement d'opinion qui s'accentue de jour en jour: "La colonisation est mauvaise en soi. Il faut y mettre fin." La Ligue anti-impérialiste, fondée il y a deux ans, fait son possible pour accélérer ce mouvement. Ses origines sont douteuses; elle est fortement sous l'influence du bolchévisme. Mais ne voit-on pas quels puissants arguments le régime du travail forcé lui fournit? Quand on a semé le mécontentement, la haine même dans le coeur de l'indigène, peut-on s'étonner si ce dernier accueille avec faveur les émissaires de Moscou qui lui disent: "Tu as assez souffert! Joins-toi à nous dans la lutte contre le capitalisme qui t'exploite et l'impérialisme qui t'opprime! Chasse le blanc et recouvre ta liberté!" Et pourtant le conseil est perfide. Telle n'est pas la solution du problème.

* * *

Non! La colonisation n'est pas mauvaise en soi. Elle est nécessaire à l'humanité. Il faut que toutes les richesses du sol, les matières premières indispensables, les trésors des régions tropicales soient mis au service de la civilisation qui ne peut se développer sans cet apport. Le monde en a besoin. Il faut donc construire des chemins de fer, des routes d'automobiles. L'indigène ne pouvant s'en charger lui-même, il lui faut la direction des Blancs. La colonisation est nécessaire, mais elle n'est légitime qu'à une condition, *c'est qu'elle soit avantageuse à l'Africain aussi bien qu'à l'Européen.* Voilà le principe moral suprême de la colonisation. C'est le critère au moyen duquel doivent être jugées toutes les entreprises coloniales.

* * *

Il s'agit de construire une voie ferrée qui mettra l'intérieur du continent en relation directe avec l'Océan. C'est très désirable. Les indigènes eux aussi en profiteront dans la suite. Mais le pays est mauvais. Il faut traverser des forêts marécageuses. L'établissement de la ligne exige une somme énorme de travail manuel. Or ce travail, seuls les Noirs peuvent l'accomplir. Actuellement ils n'en comprennent guère l'intérêt et l'utilité. Va-t-on les forcer contre leur gré à venir par centaines et milliers sur les chantiers ? Non ! Le recours au travail forcé me paraît être la faute initiale qui explique toutes les horreurs et aussi toutes les déconvenues de tant d'entreprises coloniales. Car l'indigène requisitionné par contrainte n'est plus lui-même. Sa psychologie change. On lui fait violence. Cela l'humilie et l'irrite, car il a toujours envisagé qu'il était un homme libre. Il part mécontent, cherche à s'enfuir, mais la soldatesque grossière et brutale qui le conduit le menace de la chicote ou du fusil. Il arrive sur le chantier. Le travail est rude. Il souffre et se tait. Que pourrait-il faire d'autre? Mais l'irritation intérieure croît. Elle se mue en un sombre découragement. La mort finit par lui paraître préférable. Il perd la volonté de vivre. Il meurt. Des centaines meurent. Ils ne retourneront pas au village de la brousse et, là-bas, leurs femmes et leurs enfants, après les avoir longtemps attendus, se rendront compte qu'ils ont succombé. Alors la haine entrera dans leurs coeurs. Ce mari, ce père, ce sont les Blancs qui les ont tués: "Les Blancs sont des meurtriers, et nous croyions qu'ils étaient nos pères!"

Sous le régime du travail libre, le raisonnement serait tout différent. Les souffrances ne manqueraient pas. Elles seraient sans doute moindres, car il est à présumer que l'employeur prendrait plus de soin d'une main d'œuvre qu'il faut payer plus cher. Peut-être l'ouvrier indigène mourra-t-il quand même? On meurt partout. On meurt plus facilement quand on est attelé à un travail pareil, exposé à des épidémies, à des privations peut-être. Mais le travailleur libre se dit: "C'est ma faute! Je l'ai voulu." Et ses parents répètent : "C'est bien triste ! ... mais il l'a voulu."

"Le travail libre? Mais c'est une impossibilité!" déclare-t-on partout. "Le nègre est un paresseux. Jamais il n'y consentira." En êtes-vous bien sûr? J'ai entendu ressasser cet aphorisme dans une certaine Colonie où la grande majorité des Européens estimaient qu'on ne pouvait se passer du travail forcé. Et, au même moment, 80 000 indigènes de cette Colonie, le tiers de la population mâle adulte, s'étaient engagés librement au service des mines de Johannesburg où le travail n'était assurément pas des plus agréables, où, par contre, ils étaient bien payés, bien nourris. Qu'on cesse donc d'affirmer que le Noir est un paresseux incorrigible et qu'il faut le fouet pour l'arracher à son indolence. Certes, il opposera de la résistance si vous l'envoyez mettre ses bras au service

d'une exploitation où le salaire sera trois fois inférieur à celui qu'il peut obtenir ailleurs, car, quoique pas très fort en mathématiques, il se rend très bien compte que un ne vaut pas trois. Offrez-lui donc une paye suffisante, intéressante.

"C'est impossible!" diront, encore ici, les organisateurs de l'entreprise. "Nos fonds sont limités. Nous ne pouvons consacrer plus d'une certaine somme à la main d'œuvre indigène." Prolongeons les lignes. Cela signifie que vous n'avez pas à votre disposition l'argent nécessaire. Alors, comme vous voulez quand même exécuter le grand travail, c'est en réduisant le salaire des indigènes que vous y arriverez. Et bien, ce système-là s'appelle l'exploitation. Il est en opposition directe avec le grand principe moral fondamental d'une colonisation normale: Le Noir doit y avoir son avantage aussi bien que le Blanc.

On ajoutera peut-être: "Lex grands travaux d'utilité publique sont d'une importance telle au point de vue économique que la population indigène peut bien consentir à quelques sacrifices pour les mener à bien, car ils constitueront indubitablement un avantage pour elle aussi, ... plus tard." Nous nous permettrons de poser la question suivante: "Les Blancs qui vont en prendre la direction sont-ils disposés aux-mêmes à accepter de pareils sacrifices, par amour pour la patrie?" Et si l'on songe que l'abnégation exigée des indigènes doit aller jusqu'au mépris de leur propre vie (45 pour 100 de décès!), peut-on réellement l'imposer à des gens ignorants que les nécessités économiques de la Colonie ne touchent guère? Dans un mémoire daté du 7 août 1923, le Gouverneur de l'Ouganda écrivait cette phrase judicieuse en parlant du travail forcé: "La nature des travaux publics auxquels cette main d'œuvre sera affectée devra être telle que le bénéfice direct que la collectivité indigène chargée de fournir la main d'œuvre en retirera soit apparent ou clairement démontrable à cette collectivité elle-même." Et il ajoutait: "Nous devons nous efforcer, par de meilleures conditions de travail et par des stimulants appropriés, de recruter une main d'œuvre volontaire suffisante pour l'exécution de ces travaux." On ne saurait mieux dire. Si l'indigène est bien traité, bien payé, bien soigné, s'il n'est recruté qu'à des périodes où il n'est pas retenu chez lui par la culture de ses propres plantations, s'il est surveillé et dirigé par des contremaîtres sympathiques et non par des employés de bas étage qui ne connaissent pas d'autre argument que celui de la chicote, il viendra, il s'engagera. L'exécution du travail sera peut-être plus lente. On ne pourra pas assurer d'avance à une compagnie de travaux publics 8000 travailleurs noirs. Mais lorsque les premiers recrutés rentreront chez eux et qu'ils raconteront à leurs amis que les conditions sont bonnes, qu'il fait beau sur les chantiers, quand ils leur montreront la somme d'argent substantielle qu'ils ont rapportée, d'autres

iront les remplacer. Ainsi le grand œuvre arrivera à son terme, en fin de compte, pas aussi vite qu'on l'autrait désiré, peut-être. En Afrique, il faut avoir patience, beaucoup de patience. Le Noir, tel que nous le connaissons, répugne à l'effort, surtout si on l'exige de lui en faveur d'un tiers. Il faut l'éduquer pour le travail intensif qu'on requiert de lui. Une initiation plus ou moins longue est nécessaire. Mais il y a en lui de précieuses qualités: Il est sensible à la bonté; il apprécie les procédés dans lesquels sa dignité d'homme est respectée. Il aime le progrès; il recherche avidement le bien-être que la civilisation lui apporte. Il est bon enfant après tout et peut devenir un auxiliaire précieux. Pour cela, il ne faut pas le violenter. Il ne faut pas le forcer.

Du reste, il y a lieu d'espérer que les dures expériences qui ont été faites n'auront pas été inutiles. Le Conseil Supérieur des Colonies Françaises a chargé récemment une Commission spéciale de la main d'œuvre d'étudier le problème. Celle-ci a présenté un rapport qui a été adopté le 24 Février 1928. Si l'on y rencontre telle clause qui nous paraît regrettable (par exemple celle d'après laquelle l'autorité peut fournir la main d'œuvre aux entreprises privées), ce rapport s'oppose au principe de l'obligation générale au travail "comme de nature à porter atteinte au respect de la liberté individuelle qu'est à la base des institutions de la France républicaine et à ouvrir la voie à tous les abus à redouter de la part des administrations et des particuliers".

Mais notre espoir, se fonde avant tout sur la publication de l'admirable rapport[1]) préparé par le Département du Travail Indigène du Bureau International du Travail en vue de la Conférence Internationale du Travail qui se réunira cette année même. Le problème du Travail forcé y est étudié dans tous ses détails avec une compréhension parfaite des besoins des Colonies mais aussi avec un souci éclairé de l'avenir des races indigènes et un attachement inébranlable aux principes de justice et d'humanité. Sa documentation ne laisse rien à désirer et ses conclusions s'imposeront à tous ceux qui sont d'accord pour faire passer les principes éternels de la morale et du droit avant les intérêts particuliers ou nationaux.

Le rapport du B. I. T est suivi d'un questionnaire qui servira de base aux discussions de la Conférence Internationale du Travail en vue d'élaborer une Convention que les Membres de la Société des Nations seront engagées à signer.

* * *

La question du Travail indigène va donc être posée d'une manière solennelle devant la conscience de l'humanité. Il importe que l'on s'en rende compte. Le Bureau International pour la Défense des Indigènes s'en réjouit profondément, et il serait heureux de voir des comités se

[1]) Genève, Bureau International du Travail, 1929.

former dans tous les pays qui n'en possèdent pas encore pour étudier cette grande question, pour influencer l'opinion publique sans le concours de laquelle le succès de ce magnifique effort pourrait être compromis.

L'année 1929 marquera-t-elle le commencement réel, définitif de cette ère nouvelle que la Commission Temporaire de l'Esclavage nous avait fait entrevoir déjà? Espérons-le!

Abstract and Zusammenfassung s. page 303.

V.

The Possibility of Christian social Ethics.

By Professor Arvid Runestam, Uppsala.

Is Christian social ethics possible? In that case it must fulfil three conditions.

1) It must not be social at the cost of Christianity.

2) It must not be Christian at the cost of social reality.

3) It must not be "Christian" or "social" at the cost of ethics.

The following pages will develop these theses further.

In Christian social ethics Christianity must find its full expression. Christian social ethics must not be gained through a giving up or a reduction of what is specifically Christian.

But neither must Christian social ethics lose contact with reality and become a construction above this, without building on the firm ground of reality.

Thus it will never do in any department of social life to disregard the actual situation and, in well-meaning Christian eagerness, to urge a "Christian" reform which does not take as its ground the suppositions that reality itself gives and the sobriety which this reality demands.

But with this realism, sobriety, and consequent relativity of the social demand the Christianity of social ethics must be combined. It this possible? Is Christian social ethics possible — without abating either the claim to reality or the claim to Christianity?

Can the relative laws and ordinances that the actual situation demands express the essence of Christianity? Will they not become a perversion of the sublimity of Christian ethics and of Christian love? Nay, is not the very fact that social ethics — and ethics on the whole — lays down rules, laws, and commandments, an expression of the non-christian? Is not Christian love something else than law and commandments and forms established by laws and the life in them? Is it really Christian *love* that expresses itself in the rules of social life and the observance of them? And is not in any case the necessary *relativity* itself of the social-ethical rules — for "relation" to reality means "relativity" of the rules —

a reduction of the radical and absolute claim to love? For is not this characteristic of Christianity, that as far as it is "law" and claim at all, it confronts every ethical compromise with an absolute and radical ethical claim which does not begin by consideration of the resources of man?

Thus the problem we meet here is highly complicated. Can that be Christianity which expresses itself in a social order with its laws and commandments, in its right and in a social "life?" — this question contains in reality a lot of problems.

The first demand is therefore a clearing up of the question itself. For very soon it appears that this is far from simple. One difficulty arises from an indistinct and ambiguous conception of what Christianity itself is in its very essence, and another from a false opinion of the bearer and subject of this Christianity. This is already suggested by what I have said above, and here I will make it only more precise.

The double meaning of Christianity is expressed by the fact that sometimes Christianity is thought to consist in love, sometimes only in the fulfilling of the law, i. e. the fulfilling of laws and commandments regarded as Christian. And according to the one or the other standpoint, Christian social ethics becomes impossible or possible.

Where it is denied that society, that social order and law, that social life are capable of expressing Christianity, it is taken for granted that what constitutes Christianity is love, Christian love. Is it not characteristic of Christian love that it needs no laws or ordinances? The existence of these, it is said, is a proof of the lack of Christianity to the same extent. If the contents of Christianity are to be expressed in the form of a law or a commandment, it knows only *one* radical commandment: the commandment to possess love itself. First make people Christian, and no social ethics is needed. Social ethics is needed just as far as people are *no* Christians. The other view which does not deny the right to talk of Christian social ethics, holds that Christianity should express itself in the right fulfilment of certain social-ethical laws and commandments regarded as Christian, which consequently must be *relative* in their claims. This means: either love is diluted so that it is exhausted by this very fulfilling of the law, or the purport of Christianity is something different from love, namely the very subjection to "Christian laws".

Behind this double meaning of the essence of Christianity there stands, as I said above, a common false opinion of the primary bearer or the primary subject of Christianity. And here lies the primary cause of all the contradictions and the confusion of Christian social ethics. What is common to both ideas is this: *men,* either as the bearers of love or as the fulfillers of the claims of Christian social ethics, are thought as those who give "Christianity" to ethics, social ethics respectively. Christianity

is thought to be found in those to whom the radical claim to love or the relative laws of ethics are directed, and to consist in their fulfilling of these claims and laws. In the one or the other case, Christianity has *men* for its primary subject.

It is evident that the following *either-or* must be used here: either it is the undiluted Christian love and the claim to this that constitutes Christianity, and then *men* cannot be the original bearers of Christianity, or the attitude of men may really express Christianity, and then this cannot consist in a whole and pure Christian love but in something far more imperfect.

It is, however, evident that Christian social ethics cannot sacrifice love as constitutive of Christian morality, in order that it may be able to assert Christian social ethics without contradiction. Love belongs to the very essence of Christianity; this is obvious. To proclaim it at once: the fault is not that Christianity is thought to consist in love, but the fault is that this thought is combined with the thought of man as the primary subject of it, i. e. with the thought of man as the one from whom Christianity, and love respectively, must come — while at the same time we are realistic enough to see and admit that it is hard enough for man to fulfil the concrete relative commandments of ethics. This is the wrong supposition, dual and contradictory, firstly that man can never become, not even approximatively, a perfect bearer of the spontaneous, pure Christian morality that works freely without law; secondly that Christianity in Christian ethics, social ethics respectively, primarily consists in the fulfilling of the law. The characteristic of Christianity in Christian social ethics consists neither in one nor in the other action from the side of man. Christian love may exist in him, more or less. Still, it always remains weak and frail. It cannot be that which *constitutes Christianity* in Christian social ethics.

If we maintain that Christianity consists in love and then fix our eyes on the real Christians and their love, it is impossible to assert Christian social ethics. But then it is not possible to assert Christian individual ethics either. For neither is the fulfilling of the commandments of individual ethics enough to make ethics Christian, nor is it here human Christian love that constitutes Christianity. Christian ethics, whether social or individual, never derives its Christianity from *men* to whom its commandments apply, and from their fulfilling of the ethical commandments or from their Christian love. It derives its Christianity from *God's* own love. The commandments of Christian ethics and of social ethics must be connected with this, if their Christianity is to be asserted at the same time as their relation to reality.

Expressed otherwise: Christian ethics — individual as well as social

ethics — does not become Christian in the first place because it contains *claims to love* or still less, claims to another mind, but by being an *expression of love.* It is not the answer of the human heart to the Christian ethical and social-ethical commandments that makes them Christian, nor the human Christian love which should need no law, but the love of *God* himself from which the commandments are derived.

It is not the *claim to love* of the law that makes Christian ethics Christian, but *love itself* that takes laws and commandments into its service so that it may be able to realize its aims of love.

Then the relativity of the ethical claims can also be combined with Christianity. The relativity does not only become defensible from a Christian point of view, it becomes necessary. God's love appears in the very relativity of the ethical claims determined by His pedagogical wisdom.

Christian individual ethics and social ethics thus get the character of divine pedagogy, pedagogy of love. As soon as our look is moved from this, from the activity of God, down to the human world, and we begin to measure the Christianity of social ethics by means of the realized human Christian love, we meet with insurmountable difficulties.

The very fact that in this way Christian love is placed in God himself makes Christian social ethics — as well as Christian individual ethics — possible. It means properly that "Chritianity" as the qualification of man living in the world of reality does not consist in love but in faith, in "faith and obedience". This will be more clearly explained in the following. Thus the evangelical "sola gratia", "sola fide", "through grace alone", "through faith alone", is preserved in ethics too. Generally, it is fundamental only in evangelical *dogmatics.* In ethics, it is generally only a transitional stage to the new man of Christian love who then becomes the point of orientation and of departure for ethics. Man is justified by faith alone, by grace alone — and through faith the man of love shall thus arise as the subject of Christian morality. "Sola gratia", "sola fide", become only transitional stages to the new man with the mind of love who is the primary bearer of Christian morality. It is important, I mean to say, to let "sola gratia" and "sola fide" keep their central place in *ethics* too; and to let God, not man, be the bearer and the creative subject of love even here. The commandments must derive their Christianity from the fact that they are an *expression of His love,* not from the fact that they are thought to hold Christian love realized in the world of men, not from the fact that they may appeal to or call forth *human* Christian love or other feelings.

From this point of view law and justice, even severe laws and penalties, may be connected with love. It is, however, precarious to say that *men* realize their Christian love by obeying these laws or by ful-

filling their functions. The judge who judges justly according to the laws of society does not necessarily — and indeed how often? — exercise *human* Christian *love* in this function of his. But still, he may serve divine love, which must also have tribunals and penal laws at its disposal.

The suppositions on which the objections to Christian social ethics were based have thus proved to be wrong. It is certainly right that the essence of Christianity is love, but not primarily Christian men's love, not a love which may be extorted by law, but *God's* own love, a kind of love that cannot be brought forth by law but that establishes laws itself, takes laws into its service to realize its purposes.

From certain existing Christian ethical and social-ethical views, we can see what happens if this point of view, that of the divine pedagogy of love, is not retained. Then dualism and inner contradiction in ethics inevitably arise, even in Christian so-called individual ethics, though better concealed there. It must indeed contain *both* the above mentioned conceptions of the essence of Christianity at the same time: Christian morality should consist in the Christian man's love, he should be the primary bearer of morality, and still, Christian morality should consist in the fulfilling of the law, even where Christian love is not present or reached. Everywhere where this line of thought has formed the foundation of the background of Christian ethics, there have appeared at the same time a double morality and a reduction of the claim to love. Christian love is declared impossible of realization in a certain department, at least *full* realisation, though in another department it is to be fully realized by men; by some people in a certain position of life Christian love is said to be impossible of full realisation, by other people in another position still possible. This is the reduced and the double morality.

The classical examples are Tolstoy, Fr. Naumann, and Roman morality. All of them strain either Christianity or reality or both to make both ends meet. And this because all of them ultimately combine Christianity with the attitude of *man,* the answer of man to the commandments of Christian ethics, instead of the attitude of *God.*

Tolstoy — it might be discussed if it is really Christian social ethics that he wants. At all events, he does not vindicate Christian social ethics and retain social reality. He does not combine Christianity with circumstances which really exist, and begin by making them Christian. He lets Christianity abandon and give up social reality. So far he surrenders Christian social ethics, as he eliminates the social part or that which really exists. He reduces the claim to love so that it may possibly be realized by peoples, at least in a certain department. He makes Christianity — which should, however, exist even as love — consist in the fulfilling of five commandments derived from the sermon on the mount. But Jesus

himself demanded something more. He demanded love itself. Dualism, double morality, by Tolstoy, can be avoided only by letting the social problems to a great extent fall outside the department which is to be regulated by Christianity, and by letting the essence of Christianity be reduced and diluted to a fulfilling of the law which is easier and more possible than love. In his endeavour to save the Christianity of ethics, Tolstoy had his eyes strictly fixed on man, on his love and fulfilling of the law, and this forced him to neglect both the social side and the essence of Christianity and to compromise in ethics, in spite of his very wish to avoid compromise. Only if we start from *God's* love which makes its way out into the world, such as it is, and let love have its centre in Him, are we able to satisfy each, and lose neither the social side, good and evil, nor the very essence of Christianity. Every orientation of Christian ethics in man primarily and in his attitude, in his Christian love, realized or possible to realize, leads to reduction, isolation, dualism, and inner contradiction in ethics.

This applies also to the Roman Catholic double morality or the doctrine of higher and lower Christian morality. This too is bound up with a neglect both of social reality and of Christianity. Social life is shut out from the essence of Christianity; it is placed outside the regulation of its deepest forces, and becomes only a part of secondary Christianity. Social reality and its claims cannot be satisfied in any other way, because the love, which it is possible to realize in man, becomes the principle. Sociality must content itself with being half Christian. Real Christianity has its place outside social life in its proper sense, in monastic life, in retirement from social life. But even here it appears that the separation of real Christianity from social life is bound up with a reduction of Christianity itself. Even where this should be perfectly realized, in the retirement of monastic from social life, Christianity itself is reduced, is made easier, is made into something that man can fulfil. Not even the non-social man, the monk, realizes true and whole perfect Christian love but becomes a caricature of it. Christian love is damaged by the religious egoism that such an isolation implies. And neither in practice nor in theory, does Christianity get its rights, because it is primarily sought in man, in man's love or in his mere fulfilling of so-called Christian laws, commandments, or counsels. For if our eyes are fixed on man, when we ask for the essence of Christianity, the claim to love is always forced to retreat, and soon the mere fulfilling of the law takes its place. The fundamental fault is the same as Tolstoy's: the pedagogy of God's love is not made the central point.

Thus we can say about Tolstoy as about Roman morality that when we *exclude* social life, eliminate reality from Christianity, there Christ-

ianity itself is made weaker and poorer in its contents. Thus it is in the interest of Christianity or of Christian love itself that Christian religion should not lose its close relation to social reality. As soon as this happens Christianity itself loses in depth. But the only way of keeping this relation is to place the centre of gravity in that Christianity which Christian ethics claims, namely in divine love.

This is also proved by F. Naumann's social ethics or the social ethics of which he is a typical representative. In him too — namely in his letters on religion — the double morality is undisguised. It is not as in Roman morality assigned to different classes and groups of people, but to different spheres or departments of Christian life. In the more private, personal sphere, in the intercourse between men, he admits a higher Christian morality, in public life a lower worldly morality. "In this world there are fundamentally only two possibilities for Christianity," he says. Either it declares: Christ's disciple can have nothing to do with the producing and acquiring activity of this world, but must become a monk, or Christ's disciple is conscious of the limitation of his Christianity. He says: "I will be a Christian as far and as well as it is possible in this world." He gives up having only Christian motives and has others beside these. There are things that evade Christian regulation.

Thus social reality is here eliminated from the sphere of Christian morality. Christianity and social reality appear to be incompatible. And here too this elimination is bound up with a reduction of Christianity itself. For the supposition of Naumann's classification is that it is possible fully to realize Christian love in private life. There, man is really capable of Christian love, but in social public life he cannot possess and exercise it. This implies that very little is demanded from Christian love. The double morality, the elimination of sociallife from the sphere of Christianity postulates that the claim to Christianity is so reduced that within a certain department of human life only, it is possible to man fully to realize it.

Here too the fault is that man with his love is placed in the centre and has been taken as the starting point and standard of the Christianity of ethics. The starting point must be taken in God and in the pedagogy of His love instead. Man's Christianity, that which constitutes him a Christian, is not his love of men but his faith and obedience with which he flees away from his defective to God's infinite love.

With this the possibility of a "Christian society", of Christian laws and rules, of Christian rights is given. That social order and that social law are most Christian which at a certain time and in a certain people give the best expression of the pedagogy of God's love.

By this we have, however, reached that point in our exposition when

it is time to remember the third of the theses proposed in the beginning of this essay: Christian social ethics must not be Christian and social at the cost of *ethics*.

It is evident what I want to express by this thesis. Ethics must not express anything that happens objectively leaving the behaviour of men out of account. In Christian ethics all depends upon God's speaking and man's responding. Without regard for this response of man's to the appeal of God's love in and through the ethical norms, no ethics can exist. The question — which we have already touched above — is what characterizes this response.

Everything in Christian ethics depends upon *God's* "attitude", or upon the fact that in an ethical way He appeals to man, i. e. in such a way that what is the "best" and "deepest" in man is moved, or that *that* is moved in him which allows the disengagement of his deepest personal forces. In this point Christian ethics has too long been tried by the claims of philosophical ethics and by an intellectual way of thinking unfamiliar with real life. It has started from *man,* from morality as a characteristic of man, and it has wanted to express by the *moral* idea that which is the "best" and "deepest" in him, his highest function. Thus it has combined the idea of morality with the idea of *liberty*. But it has combined morality with human liberty in a way that does not at all warrant that it is what is the deepest in man which finds expression. "Only where free self-decision may be supposed, we stand before morality in the most real sense of the word", we read in Christian ethics. But this claim to "self-decision" as an expression of the highest in man has puzzled Christian ethics. It has not been a clear and simple conception: it has, before all, competed in an ambiguous way with another conception of liberty which has had more right to be at home, in Christian ethics. In other words: the liberty of self-legislation or autonomy has competed with the liberty of devotional life liberated from "law". And thus captive in a troubled and ambiguous world of ideas, Christian ethics has become uncertain of its own psychology. What has been missing in Christian ethics has not only been real *theology* but also real *psychology*. This applies already to the morality of the ideal, unreal man or the conception of the highest form of personal life, and of the contents of the highest commandment. Even in Christian ethics one has placed, or at least been inclined to place, the liberty and morality of autonomy above that of devotional faith, "the liberty of will" above "Christian liberty". But above all this applies to the morality of the *real* Christian man, and he has been regarded in an unpsychological and "untheological" way. To a great extent the pedagogic "in the right time" and "in the right order" and "in a right way" have been neglected. Before the divine radicalism and absolutism of the claim, the divine *relativity* of the claim

and the human relativity of the answer have been forgotten. Therefore simple obedience has fallen into disrepute.

In all its work divine love tends to realize and deepen the devotion of faith. But it will not leave unused the force in man that is called obedience and submission to *God's* law, the moral effort that falls short of the claims either of autonomy or of love, the ascetism, the exercise. Not as if the aim of God's pedagogy of love lay only far off: faith, strong or weak, anticipates "the aim", though in all frailty. The personal life that God wants to awake lives already in faith. For the pedagogy of love does not only imply a successive increase of the claims. Behind God's relative demand stands God himself, absolutely demanding and the Giver of all. Every relative claim contains a radical *either — or*, a summoning to a *fundamental* decision *now* for the kingdom of God. Every relativ claim to obedience is an absolute claim to faith, to the "perfection" of faith. But the response of faith in man is no complete, constant, and invariable quantity. It needs every support of obedience to come into existence, live, and grow. God's pedagogy tends to release man's devotional strength, filled by responsibility. But simple obedience opens the way to this devotion of faith, just as it issues from it. The chief signature of a Christian is faith and obedience advancing to increased faith and obedience. For man has not reached further than that he stands under God's education, destined in the first place to embrace with faith Him under whose education he stands, and everything belonging to him. The norms of ethics are not related to the man of Christian love but to the education of God's love and to the man of faith, or rather to the man destined to faith, trust and love, to increased faith. Neither does the "regenerated self" possess any other characteristic than faith that perpetually flees away from man himself to God, testifying to his own *lack* of faith and love and everything that might make him a "constant Christian". In this "flight of faith" alone lies the condition even of that Christian love of which he is capable.

When in this way, faith as the focus of the attack of God's love on man is made the subjective principle of ethics, ethics is protected against unreal constructions. A Christian is not Christian owing to his own love, but owing to the fact that with his love of faith and obedience God draws him to obedience and love. And the ethical and social-ethical commandments are not Christian because he can fill them with Christian love, but because of God's love in whose service they stand. They are an expression not of the deep Christian *human* love that God wants, but of the imperfect love, that *lack* of love from which we all suffer — and at the same time an expression of God's deep and vast love — an expression of His deep love in the sense that God adapts the ethical claims to the qualifications of man, and to His grace that is fatherly, forgiving and new-creating. The very relativity of the ethical claims is an expression of God's absolute love and

absolute claims. The relative claims are the gifts of forgiveness to the man who has a "calling". In other words: God's love expresses itself in His sense of reality and of facts, and ethics must imitate this sense of reality and of facts.

Thus the chief point of view of Christian social ethics is not that social order and laws are such that a Christian can fulfil them — with the mind of love or autonomy — a word with many meanings — but 1) that God's love, i. e. that which is right in a social, psychological, and pedagogic sense, is expressed by them, and 2) that to the greatest possible extent they help Christian "childlike" obedience, to live in them in faith and to increase of faith.

Is Christian love then eliminated out of Christian ethics, out of the life of a Christian and of his communion with others? No, but it has been expressed more clearly that what we realize in our stronger or weaker love and obedience is God's love, and that we are only frail, impure vessels of his love. At the same time simple obedience is rehabilitated. It has too long been suspected in evangelical ethics — suspected of not fulfilling the claims of "autonomy". Man's faith and obedience of God's love, this is the position that fits a man who is the object of God's pedagogy. In this faith and love the return of love germinates which "without law" holds out its hand to help our neighbour. But the love of our neighbour is no independant and constant quantity. It lives, as far as it lives, by the flight and obedience of faith.

Evangelical Christianity in the traces of Luther has been thought to contain too little incentive or qualifications for social ethics. But in reality no other form of Christianity but the one that emphasizes so strongly "sola gratia" and "sola fide", "through grace alone" and "through faith alone" can make social ethics possible and give courage and a good conscience to our ever imperfect Christian social-ethical strivings. If we could not fall back on this "objective Christianity", we should be lost. We ask anxiously after the motives of the life and actions which appear in the name of Christian morality, and in the life of ourselves and others, and we fall into despair. We discover mere impurity: pride and self-assertion and Pharisaism and among all these things perhaps a ray of love. Shall we reject the works of "love" then? No, our evangelical Christianity and our Christian faith tell us that it is love that works even through our defective love, our obedience, perhaps refractory, in a faith flickering with a weak flame. We are useless servants that God uses as tools of a love of which He alone is capable: it is the humility and height of the Christian's position that make him work without pride and without succumbing to despair, for aims high above human power.

Zusammenfassung und Résumé v. page 305.

VI.

Disarmament. A Moral Obligation.

By the Rt. Hon. Sir Willoughby Dickinson, K. B. E., London.

The World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches places in the forefront of its constitution a declaration that the work of conciliation and the promotion of amity is essentially a Christian task. Imbued with this idea it has utilised the annual gatherings of representatives of Churches from many lands to discuss one or other of those great international problems which, whilst in one sense political, are nevertheless only capable of permanent solution if the higher ethical and religious principles are brought to bear upon them.

This is particularly the case with the present problem of Disarmament. So long as every nation is a law unto itself and declines to recognise that it is under any moral obligations towards its neighbours so long will all states have to stand ready armed in order to maintain that position. Political adjustments, skilful diplomacy, and even binding treaties can ward off trouble for a time; but they will never produce the sense of confidence which is necessary to enable nations to throw their weapons upon the scrap heap. They need something more. They must all be convinced that they have a duty towards their neighbours and all be determined that this duty shall be performed.

Accordingly, the World Alliance took advantage of its meeting in Prague, in August 1918, to lay before the Churches a statement of what it conceived to be the duty of Christian States in reference to Disarmament. It declared that all nations, forming part of the League of Nations, are under solemn obligations to reduce and limit their armed forces, and, by a carefully prepared and documented report, it shewed the various negotiations and agreements which formed the basis of these obligations.

As is well known, Article 8 of the Covenant of the League of Nations contains the following words: "The members of the League recognise that the maintenance of peace requires the reduction of national armaments to the lowest possible point consistent with national safety and the enforcement by common action of international obligations". The Article also provides that the Council of the League should "formulate plans for such reduction" and "after these plans have been adopted by the several governments, the limits of armaments therein fixed shall not be exceeded without the concurrence of the Council".

If these words represented the whole of the undertakings entered into at the close of the Great War they might be taken as merely an intimation that the signatory Powers intended to carry out such a reduction in their armaments as and when they thought proper. But a good deal more took place on this occasion.

In the first place, there was inserted in the Treaty of Versailles this sentence. "In order to render possible the initiation of the general limitation of the armaments of all nations, Germany undertakes strictly to observe the military, naval and air clauses which follow". The clauses are those under which Germany and others have now reduced their forces to the limits demanded by the Allied Powers.

When this condition was presented to the German delegates at Versailles they stated that they would accept it "provided that this is a beginning of a general reduction of armaments" and the reply given was as follows: "The Allied and Associated Powers wish to make it clear that their requirements in regard to German armaments are not made solely with the object of rendering it impossible for her to resume her policy of military aggression. They are also the first step towards the reduction and limitation of armaments which they seek to bring about as one of the most fruitful preventives of war, and which it will be one of the first duties of the League of Nations to promote."

Thus, it is clear that the negotiations which led up to Article 8 of the Covenant of the League make that article something more than a mere voluntary declaration of an intention to disarm on the part of the Allies. It is something given in return for Germany's assent. Even if there be no legal obligation enforceable in a Court of Law there is undoubtedly a moral obligation on the Allied Powers to see that Article 8 is made effective without delay.

This is what they have, up to now, failed to do, and it is this that the Alliance deemed it necessary to draw attention to. The problem of disarmament is no longer a question of political expediency. It has become a question of right or wrong; one that the conscience of the world must concern itself with and one, therefore, that the Christian Churches dare not neglect.

That it is a function of Christs's followers to insist upon the sanctity of international contracts there can be no doubt. "Lord, who shall abide in Thy tabernacle?.... He that sweareth to his own hurt and changeth not". Thus spake the Psalmist, and the World Alliance has justly reminded its members that this applies equally to nations as to individuals. Even though the scrapping of a warship or the disbanding of a regiment may seem to involve a weakening of our national position, yet, if it is a part of our international obligations, we must do it and trust to the righteousness of the action to give us the security we need. True, this is not the way of politicians; but it is Christianity, and as Christians we know it will not fail.

Having drawn attention to the foregoing facts and arguments the Committee of the Alliance presented to the Conference of some 300 delegates from the Churches the following resolution:

"THIS CONFERENCE, assembled at Prague in August 1928 under the auspices of the World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches, appeals to the Christian Churches to bring before their people the foregoing considerations and to represent to them the solemn obligations that all nations, forming part of the League of Nations, are under to reduce and limit their armed forces as provided by the Covenant, and to accept an universal system whereby disputes shall be settled by peaceful judicial methods in lieu of war; and it calls upon the Churches to use their moral influence with the League of Nations and their respective Governments to induce them to complete, with all despatch, the international arrangements necessary for this purpose.

THE CONFERENCE earnestly requests the Churches to throw the weight of their educative influence and of their religious inspiration into supporting the idea that henceforth the peoples, by accepting the bonds of their fraternal unity and the mutual compacts of concerted collaboration, should renounce their claim to unrestricted right of action regardless of international obligations. The Churches of Jesus Christ must accept as their primary obligation the commandment of their common Master: 'Seek ye first the Kingdom of God.'

This resolution was accepted by the Conference without dissent and it has since been circulated through the Churches in all the thirty lands where committees of the Alliance are established. It was sent by the President of the Alliance to the League of Nations and copies were distributed to the members of the League's Council. It has been generally recognised as an authoritative announcement as to what ought to be the Christian attitude on the question of disarmament.

It is however right to add that, whilst the resolution was agreed to unanimously, certain members expressed their doubts as to how far the negotiations at Versailles constitute a binding obligation upon the victors in the war. In particular, some of the delegates from the French churches have argued that the disarmament of Germany was merely the result of her defeat, and would have taken place whether the others had offered to reduce their own forces or not. They also urge that France is in no way bound to disarm so long as there exists in Germany a large section of the people whose military ardour is unabated, who openly demand revenge and who, if they were to obtain political power, would certainly attempt to restore to their country her former military supremacy.

The French have undoubtedly good reason for apprehension; but there are two circumstances which should be borne in mind. The first is that it has been officially recognised by the Allies that the present Government in Germany has fulfilled all its obligations with regard to disarmament, and therefore Germany has performed her part of the contract. Secondly, whilst it is true that many people in Germany are forming voluntary organisations of a semi-military character, this is due, in no small degree, to the fact that Germany's neighbours, by maintaining immense armies

around her frontiers constitute a continual menace to her and afford some justification to those Germans who urge upon their fellow-countrymen the necessity of being prepared to resist attack. The right way to arrest the growth of militarism in Germany is for the other nations to show their good faith by carrying out immediately their own programme of disarmament. There would then be some chance of the German people settling down quietly to cooperate with the rest of the world in the work of creating a new and tranquil Europe.

Confidence generates confidence. When the people of all lands have learned this truth peace will come in sight. It should be the special duty of the Churches to inculcate this lesson. They have now a great opportunity. The people want disarmament and they want peace but they do not know how to attain either. The way lies through the application of Christ's teaching to international politics. There is no other. It is this that the Conference of Prague laid stress upon. One speech after another struck the same solemn note; the duty of Christians to make Christianity supreme; a living conquering force in all the affairs of men.

Since the Prague Conference an event has occurred which has laid upon the Churches additional obligations with regard to this matter. The Pact of Paris, otherwise known as the Kellogg treaty, has been ratified by the United States and all the Great Powers. By this treaty sixty nations "solemnly declare that they condemn recourse to war for the solution of international controversies and renounce it as an instrument of international policy in their relations with one another; and they agree that the settlement or solution of all disputes or conflicts of whatever nature or of whatever origin they may be, which may arise among them, shall never be sought except by pacific means".

Here we have an agreement which goes beyond the Covenant of the League, inasmuch as it definitely puts an end to war. No one may attack his neighbour, for any purpose whatever. This being so, all need for armaments disappears. If war is to be no more, preparations for war should cease. And yet one sees no sign ot this. During the next ten years the United States of America will be building a fleet far bigger than any they have needed in the past. France will still be training her entire male population to the use of guns, aeroplanes and explosive gases. England will be increasing her power to command the seas by means of more modern inventions and higher technical skill. Every other nation will do likewise, and, for this reason, no one will be entitled to object. The Kellogg treaty will become a "scrap of paper" fluttering under the "Stars and Stripes"; but ready to be torn into shreds by the first gust of wind.

This is no imaginary picture. It is what undoubtedly will happen

unless some great moral forces can be brought to bear upon the governments of the world. For example, there must be some voice strong enough to say to The British Empire, "You must do one of two things; either cease building ships of war, or, if your navy is required for purposes of police, you must consent to place it at the disposal of an international authority'". The same thing must be said to the United States and to France and Italy; but will any of these nations acquiesce in such a proposition? Judging from the statements of various leading statesmen their view would be that the risk to their countries would be too great for them to assent to any such act of national selfsacrifice. And yet, if no risk is to be taken, no sacrifice to be made, how can we hope to gain any great result? Christ's gospel is a gospel of success through sacrifice, and it is this doctrine that must be applied to international life if that life is to become anything more than a series of internecine conflicts and wholesale massacre.

The fact is that civilised Society is at the parting of the ways. It knows what is the right thing to do; but it is hesitating whether to do it.

Therefore, the moment has come when those who profess to stand for righteousness must declare themselves. The Church is of no use to the world unless it is ready to testify to the truth and if necessary to suffer for its testimony. If the Christian Churches in every land would stand boldly out against all war and all preparations for war their influence would be immense. People would begin to regard war from a new point of view. They would ask themselves whether war is as glorious and noble an institution as they have been taught to believe. If they were to see the entire body of Christians denouncing war as a crime they would follow suit. On the other hand, if at this juncture the leaders of religious life throughout the world remain silent they will forfeit all right to be called apostles of the Prince of Peace. The very stones will cry out against their cowardice.

As stated in the concluding words of the resolution at Prague: "The Churches of Jesus Christ must accept as their primary obligation the commandment of their common Master 'Seek ye first the Kingdom of God'." Along this road all other things will become simpler. Political problems will appear in a clearer light, social differences will crumble away and the germs of war will be dispersed by the rays of the Sun of righteousness.

Zusammenfassung und Résumé v. page 307.

VII.

The Theory Lying behind the Historical Conception of the Just Price.

By Rev. Father Lewis Watt, S. J., B. Sc. (Econ.)

It is a commonplace with the canonists and theologians who treated of the just price that buying and selling were introduced for the mutual benefit of the two parties to the transaction, and that therefore neither should incur a greater sacrifice by it than the other; in other words, that each should give the equivalent of what he receives [1]). From this they were led to discuss, often all too briefly for our curiosity, the meaning of value and the standard of justice in exchanges. To some modern students of their works it has appeared that they made value depend on cost of production. Sir William Ashley, for instance, in his classical investigation of mediaeval economic theories says: "It has been well said that what mediaeval moralists aimed at was that price should be determined by the permanent cost of production" [2]), and "Labour became the centre of their doctrine" [3]). Mr. R. H. Tawney writes: "The dominant conception of Aquinas — that prices though they will vary with the varying conditions of different markets, should correspond with the labour and costs of the producer, as the proper basis of the *communis aestimatio,* conformity with which was the safeguard against extortion — was qualified by subsequent writers" [4]), and states that "the true descendant of the doctrines of Aquinas is the labour theory of value. The last of the Schoolmen was Karl Marx" [5]).

It may seem temerarious to question the opinions of such distinguished historians, but certainly their statements are rather surprising. The most fundamental criticism of the Marxist theory of value is that it deliberately rules out utility as a determinant of value [6]). The Schoolmen, on the contrary, constantly refer to utility as one of the elements to be considered in determining the just price. It is true that St. Thomas permits a merchant to sell an article at a price higher than that which he paid for it if he has in some way improved it, on the ground that

---

[1]) See, for example, the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, 2a. 2ae. qu. 77, art. 1, quoting Aristotle's *Politics.*

[2]) *An Introduction to English Economic History and Theory,* part 1, p. 138.

[3]) Op. cit., part 2, p. 393.

[4]) *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 40.

[5]) Op. cit., p. 36; see also Alfred Tarde *L'Idée du Juste Prix,* p. 30. (Paris: Alcan: 1907.)

[6]) See the discussion in *Capital,* bk. 1, ch. I sec. 1, where Marx says, "When commodities are exchanged their exchange-value manifests itself as something totally independent of their use-value"; and Böhm-Bawerk's criticism in ch. 4 of his *Karl Marx and the Close of his System.*

the increase of price is a compensation for his labour[7]), but he does not say that the just price is determined by cost of production alone. In the passage refered to, he is explaining some words of St. John Chrysostom, and in this connection assigns *one* reason for selling at a profit. In another passage he allows a seller to make a charge to cover his risks in bringing the goods to market[8]); but he specifically refers to changes in the just price independent of any action by the seller, e. g. lapse of time[9]), and quotes the dictum of St. Augustine, familiar to all writers on this topic, that the price of things sold is not based upon the intrinsic natural perfection which they possess, but upon their utility[10]). Furthermore, in his commentary upon Aristotle's *Ethics* he expresses no dissent from his author's opinion that the measure of value is human need, but repeats it with apparent approval[11]).

St. Thomas's master, Albertus Magnus, (1193—1280), follows exactly the same line. For justice in exchanges, the objects exchanged must be considered from the point of view of their value in satisfying need. This capacity to satisfy needs is the element common to all objects which are exchanged, and furnishes us with a standard by which to measure their value[12]). If one of the parties to an exchange of goods receives something of less value than what he gives, he is treated unjustly, since his labour has produced more "utility" than that with which he is provided as the result of the exchange. To represent this as a "labour theory of value" is accurate only on condition that labour itself is taken to be measured (not by time, as Marx would say, but) by the utilities it produces; and to do so is to destroy all distinction between the labour theory of value and the utility theory.

These passages of St. Thomas and Albertus Magnus have not been cited as giving a complete account of the scholastic doctrine of the just price. In so far as they are commentaries on Aristotle, they are simply the efforts of teachers to make clear the theories of the author who is

---

[7]) Summa Theologica, 2a. 2ae. qu. 77, art. 4 ad 1um.

[8]) Loc. cit. ad 2um.

[9]) ibid. and art. 2 ad 2um.

[10]) Loc. cit. art. 2 ad 3um.

[11]) "Omnia possunt commensurari per aliquid unum; hoc autem unum, quod omnia mensurat, secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, in quantum omnia referuntur ad humanam indigentiam . . . Rebus pretia imponuntur secundum quod homines indigent eis ad suum usum." (In 5 *Ethic* lec. IX.)

[12]) "Universaliter loquendo communicatio fit ex omnino alteris artificibus et non aequalibus secundum opera. Tales autem aliquo uno oportet aequari; eo quod commutatio non fit nisi secundum aequalitatem proportionis. Proportionari autem non possunt (nisi) qui in uno conveniunt . . . Hoc autem unum quidem secundum veritatem in omnibus acceptum est, quod dicimus opus sive indigentiam. Hoc autem quidam vocant usum vel utilitatem". (In 5 *Ethic.* tr. 2, cc. 9, 10.)

being explained, though it is significant that neither commentator gives any sign of disagreement from the view that value depends upon utility. As to the texts from the *Summa* of St. Thomas, they are too fragmentary for us to consider them as a complete exposition of the determinants of a just price. All one can safely say is that he allows for utility and for certain outgoings on the part of the seller, as well as for any special sacrifice made by the latter in parting with an article to which he is specially attached[13]). On the other hand, as has been said above, it is difficult to see how these passages can be reconciled with the statement that in the middle ages value was held to be determined by costs of production, or that St. Thomas was an embryo Karl Marx.

But there were other authors of note besides St. Thomas in the middle ages. Duns Scotus (probably born between 1265 and 1270; died 1308) has some references to the just price in his commentary on Peter Lombard's *Sententiae*[14]). He tells us that "the owners of things observe justice in exchanges if without fraud they preserve equality of value in the things exchanged, according to right reason judging of the nature of the thing exchanged *in relation to human use* ... Frequently a thing which is of a more noble nature in itself is less useful to mankind, and *therefore less costly (pretiosa)*." Here utility is clearly made the basis of value, but it is not the only factor in the determination of prices. "Everyone can justly sell his industry and care; great industry is required on the part of him who transports things from one country to another, for he must consider what things are abundant there, and what are scarce. Therefore, over and above the sustenance necessary for himself and his family he may charge a price corresponding to his industry and to the risks he has run." So the just price, according to Scotus, allows both for utility and for the labour and risks of the seller, as well as for his maintenance and that of his family. With reference to this last point, St. Thomas does not expressly say that a merchant, in fixing his price, can take into account the maintenance of himself and his family, but it is noteworthy that he refers to this as one of the motives which justify a merchant trading for profit[15]). Had he written a treatise on the just price, it is not unlikely that he would have included this element among those which determine it.

Henry of Langenstein (1325—1397), who was vice-chancellor of the University of Paris, also holds that value is determined by human needs, and by the scarcity or abundance of the merchandise in question. If a seller has to fix a price for what he has to sell, he is to consider how

---

[13]) Summa; 2a. 2ae. qu. 77, art. 1.

[14]) In 4. dist. XV. qu. 2. nos. 13, 14 and 22.

[15]) Summa; 2a. 2ae. qu. 77, art. 4.

much money he requires to continue in his state of life and maintain himself decently in it, and according to this, having reasonably estimated his expenses and labour, and making some allowance for a surplus for almsgiving, let him determine the price. Langenstein appears to be giving a practical rule for merchants selling something for which there is no *communis aestimatio*, not a general rule for the fixing of prices[16]). Buridan, who was rector of the University of Paris in 1327, in his commentaries on Aristotle's *Ethics* and *Politics*, after explaining that value depends on utility to satisfy needs, is careful to add that it is not the need of this or that man which is the measure of value, but the needs of the group of those who are able to exchange with one another[17]). This is, of course, an important point, for if the varying needs of individuals are to be taken as the measure of value, it is impossible to fix a just *market* price. Though not expressly stated by Albertus Magnus, it is implied throughout his treatment of the question that when he is speaking of utility he means *social* utility, not the utility peculiar to each individual buyer. St. Thomas's statement that a vendor may not increase his price because the purchaser receives some special utility from the thing sold[18]) proves that when he speaks of utility as determining value he too means social utility. This social utility is the foundation of the *communis aestimatio* on which later writers lay such stress.

The authors hitherto considered seem to hold identical views as to value and the just price. Value is the capacity of an article to satisfy human needs; the just price must take account of that value, must be sufficient to recompense the merchant for his labour and risks, and must be fixed high enough to enable him to maintain himself and his family in his "state". On one point only do later theologians, down to the seventeenth century, appear to differ from their mediaeval predecessors, or, rather, from one of them, Scotus. The latter allows a merchant to charge a price which will cover not merely normal trading costs and risks, but also any special costs or losses which he may have incurred owing to misfortune. The current of theological opinion set against this, and while including normal outgoings in the just price excluded from it exceptional and individual losses.

In the fifteenth century, St. Antoninus of Florence (1389—1459), who was in close touch with the commercial life of his city, is more remarkable for the practical solutions of the problems which confronted the merchants of his day than for his discussion of the theory lying

---

[16]) See V. Brants, *Esquisse des Théories Economiques des XIIIe et XIVe Siècles.* (Louvain: Peeters: 1895) Pp. 71, 108, 119.

[17]) Loc. ult. cit. p. 71, note.

[18]) Summa; 2a. 2ae. qu. 77. art. 1.

behind the conception of the just price. However, he does not entirely omit a discussion of the matter. Value, he says, is to be considered in relation to human needs, and in estimating it three points are to be taken into account: the physical properties of the object in relation to our needs: the scarcity of the object: and its attractiveness to men *(complacibilitas)*. It is unjust to sell things for more than they are worth, or to buy them for less. He admits, as St. Thomas and Scotus had said, that it is not possible for men to estimate the value of an object with mathematical exactness, and that therefore there is a certain latitude in the just price, the precise limits of which are not easily determined. But he holds that the just price is fixed by the *communis aestimatio* [19]), and he identifies the just price with the current (or market) price [20]). He permits merchants to insist on a price which will cover their labour, industry and expenses, and admits that it is an advantage to have the just price fixed by authority, so that the conscience of merchants may be clear of seeking immoderate gain. St. Bernardine of Sienna (1380—1444) includes in the just price the same three elements of utility, scarcity, and costs.

At the end of the fifteenth century, the great commentator on St. Thomas, Cardinal Cajetan (1469—1534), tells us that in fixing the just price account must be taken of the seller's expenses, for he is not bound to serve us gratuitously. He gives as a general rule for solving many questions that "the just price is that which can now be obtained from purchasers, supposing common knowledge and the absence of all fraud and compulsion" [21]). That is, the just price is the market price, so long as there is neither deception nor monopoly.

In the first half of the following century, Dominic Soto (1494—1560) who was a famous professor at the University of Salamanca, and imperial theologian of Charles V at the Council of Trent, treats of the matter in hand much more fully than any of the writers discussed above. He maintains that the merchant's trade is necessary to the public welfare, but emphasises the fact that it, more than any other trade or profession, generates "nescio quo suo genio" an insatiable thirst for profits, preoccupying the mind and leading to lies and deception, and that it is therefore dangerous to those who carry it on. His teaching

---

[19]) "Si pretium . . . excedat medium justi pretii, puta ,valet res decem florenos, *prout communiter aestimatur,* et tamen venditor petit quindecim", etc. "Cum dicitur: Res tantum valet quantum vendi potest, intelligitur de jure, non de facto *secundum aestimationem communem.*" Summa Theologica, pars 2a, tit. 1, cap. 16.

[20]) Op. cit. cap. 17; where he gives an example of an unjust merchant selling wool at 100 florins, though the "pretium currens" is 90. The relevant passage from St. Bernardine is quoted by Brants, op. cit., p. 73, note.

[21]) Com. in D.T., 2a. 2ae. qu. 77. art. 1 and art. 4.

on value and the just price he divides into four "conclusions". The first is the familiar statement that prices are not to be based upon the intrinsic perfection of things, but upon their utility. Economically, corn is more valuable than a mouse, though the latter is higher in the scale of perfection. Aristotle, then, was right in holding that human needs are the cause and measure of exchanges of goods; though needs must be understood in a wide sense, to include desires for other things besides those strictly necessary. The second conclusion is that to determine the just price various points must be taken into consideration; the utility of the thing in question, (Soto, viewing the object from the standpoint of the needs it satisfies, uses the word *necessitas*, not *utilitas*), how far it is scarce or abundant, the labour, care and industry of the merchant, the risks he has taken, whether the goods have been improved by him or the reverse, the number of buyers and sellers, etc. The third conclusion is that, unless the civil authorities have fixed the just price, it admits of a certain latitude, and is decided by the estimation of buyers and sellers; this is called the "natural" just price, being based upon the nature of the goods in relation to needs. Its maximum is the pretium justum rigidum, its minimum the pretium justum pium; between these extremes is the pretium justum moderatum, all being decided by human prudence taking into account the elements aforesaid. He thinks it better both for the consciences of buyers and sellers and for the common good that the civil authorities should determine prices; but if they do not, this determination must not be left to the vendors, but to the judgment of just and prudent men. Against Scotus, he denies that a merchant may justly include in his prices all his costs, no matter how he has incurred them; if he has been unfortunate or unskilful, he must himself bear the loss, as he takes the profits which accrue to him if he has been specially skilful or fortunate. Merchants must be content with the current market prices ("communi foro currens"). His fourth conclusion is that the prices of goods rise when there is an increase in the number of buyers, and fall with a decrease. If this movement of prices is interfered with by agreements between sellers or buyers, or by other forms of monopoly, justice is violated, for coercion is used against the other party to the exchange. He allows buyers to agree among themselves not to pay more than a certain price if sellers have formed a ring to raise prices, since this is legitimate self-defence against unjust coercion. The old legal maxim which so often worried the theologians in their defence of the theory of just prices, "Res tantum valet quanti vendi potest", is interpreted by Soto as implying that no coercion (by monopoly), fraud or deception is used. The vendor may charge, over and above the current price, for any special sacrifice which he makes by

parting with the thing sold, as St. Thomas says; but, adds Soto, he must make it clear to the buyer that he is charging this extra sum; and, of course, he is not to charge for any *special* benefit derived by the buyer from the purchase, a point on which there was general agreement since the time of St. Thomas[22]). Soto's teaching can be summed up in a sentence from the fourth question (art. 1) of his treatise: "The just price of anything ought to be reckoned according to the judgment of prudent men, and the market *(commune forum)*".

About the middle of the sixteenth century the famous jurist Covarruvias (1512—1577) says, "The just price of anything depends on the common estimation; therefore a thing is worth what it can commonly be sold for, without fraud or injury, to a man who knows its qualities (conditio)"[23]). And in the second half of the century Molina (1535—1600) writes that the just price is determined by the judgment of prudent men, considering (inter alia) the quantity, quality and utility of goods, and the expenses, and risks of the merchant. If there is a price already in existence, fixed by the *communis aestimatio,* he agrees with Soto against Scotus that a merchant cannot increase it in order to cover special losses incurred by him[24]). Writing a little later, Leonard Lessius (1554—1623), who was frequently consulted by the Antwerp merchants, says that in fixing prices the civil authorities should consider the circumstances which affect the *communis aestimatio,* viz. the utility and abundance (or rarity) of the goods, the labour, expenses and risks of the sellers, the number of buyers, the supply of money. He adds that the price is fixed (in the absence of legal regulation) by the *communis aestimatio* of intelligent people. Since account has been taken, in fixing the price, of normal costs etc. on the part of the seller, he cannot charge for special outgoings, whether due to his own lack of skill, to misfortune, or to any other cause. If, however, there is no current price, then the vendor can charge for any extraordinary expenses (e. g. paying an armed guard to convoy the goods through dangerous regions), but not for losses due to imprudence or misfortune[25]).

In the seventeenth century, it is enough to quote Cardinal de Lugo (1583—1660). His position is the same, substantially, as that of his predecessors. He mentions that it was a generally admitted opinion that prices should be high enough to afford a livelihood to the merchant. While accepting the view that the just price admits of a certain latitude, he maintains that this is due to man's ignorance of the precise value

---

[22] Soto, *de Justitia et Jure,* lib. 6, qu. 3, art. 1.

[23]) Covarruvias, *Variae resolutiones,* lib. 2, cap. 3.

[24]) *De Contractibus,* tr. 2, disp. 348.

[25]) *De Justitia,* lib. 2, cap. 21, dub. 2.

of an object, and not to the diversity of individual estimations which concur to form the *aestimatio communis*. He believes that Molina held a contrary opinion, but the text of Molina is not, as a matter of fact, absolutely clear on this point[26]).

There seems to be good ground, then, for saying that the scholastic teaching as to the just price and value forms a consistent whole, and that there is no deviation in the later writers from the theories of the earlier ones. The just price is fixed by the "communis aestimatio", i. e. by the judgment of those in a position to know both the supply and the demand side of the market, taking into account the utility, quality and supply of the goods, the value of money, and the normal costs of production and marketing. It was assumed that this was expressed in the current market price, in the absence of monopoly and fraud; and it was considered right that this price should be sufficient to provide the seller with a livelihood. If the later writers are introducing a theory of prices different from that of St. Thomas, they are totally unconscious of the fact. And it is hoped that the earlier pages of this essay have shown that they are not doing so, but that they are developing systematically what he stated fragmentarily.

The insistence of all the writers quoted on the fact that there *is* a just price is a salutary reminder that the writ of morality runs even in commercial relations. Their distrust of monopolies will awaken many a sympathetic echo today. Their approval of the market prices, based on normal costs of production, utility, supply and demand, is in harmony with modern economic teaching. The only practical difficulty in applying their principles in these days seems to be that of arriving at a *communis aestimatio* under modern conditions of production and distribution. That this is not insuperable seems clear from the experience of the Food Council, and from the suggestion made by the Committee on Trusts (1919) that a tribunal should be set up to investigate complaints of excessive charges, etc., by combines and other associations.

Zusammenfassung und Résumé v. page 311.

VIII.

The Problem of "The Just Price" in the Modern World.

By Revd. V. A. Demant, B. Litt., B. Sc.,
Director of Research, Christian Social Council, London.

The Christian religion on its practical side is a body of principles and the Christian ethic is a body of precepts derived from those principles as immutable. Social and ethical precepts derived from the same Christian

[26]) *De Justitia*, disp. 26.

principles may be widely different — nay, may have to be different in order to reflect those principles — under varying social and cultural conditions. We are here faced with the problem of applying Christian standards to economic conduct in a society whose economic basis is entirely different from that of the Middle Ages when the characteristic Catholic Sociology was developed. The economic basis of social structure was then predominantly agricultural and the economic enemy was material scarcity; to-day this basis is primarily industrial, and the major economic problems arise from overwhelming productivity, from society's inability to make this *embarras de richesse* subserve the needs of individuals.

We have then almost a reversal of the economic problem in its physical aspect, and we have to see whether the Christian philosophy as embodied in the structure of mediaeval economic teaching can be used in the formulation of a similar body of teaching for the social problems which, though not all humanly dissimilar, have a different economic background. This may well mean going back behind the economic precepts themselves, to the principles upon which they rested, and which concerned the relations of man's economic life and equipment to his human and spiritual destiny.

From the principles and practice of the Just Price in the Middle Ages, as outlined in the three previous papers, we can adduce a few definite facts about the mediaeval attitude towards economic activities and contrast it with the modern. (1) The whole theory and legislation concerning the Just Price shows that the Middle Ages were interested primarily in the human economic realities of production and consumption, and the commodities in which their relations were determined. Price was the social device for relating on a basis of justice the labour of producers with the satisfaction of consumers, or measuring the relative satisfactions between two users in buying and selling. As nearly every consumer was a producer of some kind, price was the measure in a unit of account between sacrifices and satisfactions. The needs of men and the expenditure of human energy in satisfying them were the two economic entities; the institutions of exchange were secondary and mediatory. That is one reason for the stubborn reluctance to recognize the legitimacy of commerce as a social service.

(2) The second assumption concerns the mediaeval meaning of value. The conception of value as something objective[1]) did not rule out either a measure of the labour which produced an article or the utility which it possessed, but included them both, as Father Watt has shown. This objectivity seems rather to have been emphasised as a corrective of the business temptation to measure value, not in terms of either labour or

[1]) O'Brien, G.: "An Essay on Mediaeval Economic Teaching." (Longmans) p. 127 ff.

utility, but in terms of scarcity. Among other reasons, the Just Price was designed to prevent a false value being attached to things which could be artificially cornered by a merchant monopoly [2]). This means that exchange value, which is the sole interest of trade, was not allowed to become the primary element in price determination. Though it was recognised as a factor in arriving at a just price, exchange value was regarded as a special case of use value — "the capacity of an object for being exchanged for other articles being the aptitude it possesses for satisfying desires or needs" [3]). The needs of trade had not yet become so divorced from the needs of men as to produce the degree of economic sophistication which can regard a smaller stock of valuables as constituting greater wealth than a larger one because their scarcity gives them a greater exchange or trade value. At least the Middle Ages knew how to protect themselves against the reversal of means and ends.

(3) The primary concern of the Schoolmen for the human significance of economic activities and institutions is further seen in their attitude to money. The teaching on the Just Price and the prohibition of Usury both imply that money has only a 'mediatory' significance, that it is not itself wealth. If we were to attempt a description of the unconscious attitude to money held by the teachers of the Middle Ages before the growth of commerce and finance disturbed it, we should say that for them money was an 'effective symbol' for the measure and exchange of real wealth. This is not contradicted by the fact that the form in which this symbol was expressed was a commodity of some kind, such as gold or silver. They were quite able to appreciate the fact that "money and the metal of which it is composed are not the same", and they would appreciate in a way many moderns are apparently not able to do that "only when this separation of money from its substance is complete is the evolution of money at last at its ultimate goal" [4]). When S. Thomas insisted that the just price of a money loan was the original sum lent without any interest, it was because the money was lent to be spent, and because a sum of money does not wear out; what is repaid is exactly what was borrowed; though the material expression of the sum in metal does wear out in circulation. There is then a clear recognition that for the theologians money is not a commodity though it may have a commodity form. In the practical world, however, this distinction, overheard rather than heard in the schools, was obscured in the minds of the business community for whom such theoretical discrimination was unnecessary. This however does not appear to have changed the con-

---

[2]) Bede Jarrett: "Social Theories of the Middle Ages." (Benn) p. 160.

[3]) Garriguet: "Manuel de Sociologie et d'Economie Sociale." p, 267.

[4]) Helferrich: "Money" Vol. 1, p. 33.

figuration of the economic problem, until the economists, clerical and lay, approaching the question from the business rather than the theological end, found it necessary to begin a theory of money and inadvertently dropped into discussing it as a commodity. If Nicholas Oresme (1373) started his world thinking of money as one of the realities of economics. having laws of its own, this tendency had grown so strong at the end of the 15th century that Thomas da Vio could then state explicitly that money is to be considered a 'vendible commodity' [5]). These writers are truly acclaimed as heralding the end of the Middle Ages, and their works were commendable efforts to protect the community against such abuses as debasement to which a commodity money is liable. But it nevertheless has to be considered whether the growth of a theory of money which was an empirical corrective of practical economic difficulties rather than a deduction from ethico-economic principles, did not obscure a vital distinction between money and its material embodiment, and thus, because it followed practice rather than directing it, have a dislocating effect when vast new forces came into the economic field in the 18 th and 19 th centuries. We shall see how this has an important bearing on the problem of social justice as it is affected by the theory and custom of prices.

(4) But first, there is to be remembered for this purpose, a fourth principle underlying the economic teaching of the Scholastics, to which Mr. Tawney has called attention. It is that for the mediaeval Christian thinker the law of nature did not operate directly upon economic activities and provide a self correcting mechanism which always in the long run restored a sort of economic equilibrium, a notion dear to the 18 th and 19 th centuries. The law of Nature had to be interpreted by man as moral authority and embodied in ethical and commercial custom. The twentieth century has experienced a general disillusion with the notion of an economic law which acts as an ultimate redresser of social disharmonies. But in spite of combines, safeguarding and many other controls, faith in the natural adjustments of economic factors still widely survives in the realm of finance, the assumption being that the mechanism of money and prices truly reflect the real economic possibilities of the community.

The problem this Conference sets before itself is to investigate whether these principles can be applied as standards of ethical judgment in the industrial and commercial structure of to-day. Our success will largely depend upon seeing how far the difficulties in the economic field which raise religious and moral issues, differ from those of the Middle Ages. To this task we therefore address ourselves, with the four principles I have considered relevant, in mind.

---

[5]) Endemann: "Studien in der Romanisch — canonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre." Vol. II, p. 212.

The Just Price was an institution for the maintenance of equity based upon the exchange of equivalent values between individuals. This equivalence of values concerned both the comparison of one commodity with another, and also of commodities with productive services; and in spite of the theoretical difficulties of comparing the values of disparate goods or services, the Just Price did roughly express the 'communis aestimatio' of justice between buyer and seller, whether of goods or services. The problem of the Just Price was one of expressing in terms of money ethical judgment on the economic transaction of individuals, and it looks as if the Church lost her theoretical grip of the situation when money came to be not merely a means of exchange and a measure of value, but a potent economic factor with 'laws' of its own, which no longer reflected but also affected the real economic situation. When this happened the individual or group had not only to be concerned with whether his contribution was measured justly by his income, and his right to wealth measured by prices, but with the *purchasing power of money* which confused the relation of these two over the whole economic area. Now, the theory of the Just Price seems to have assumed that nearly everybody's income was derived as the reward of production whether of goods or service. The relative values of these services and their remuneration is a problem that will confront any society, but from the time when money entered the field as a factor this ethico-social problem became increasingly dependant upon another, namely the relation between the total of these 'costs' of production which provides the community with its income, and the general level of prices through which this income is spent in exchange for real wealth. This question would probably have appeared unreal to the mediaeval moralist because he lived at a time when production costs issued almost immediately in incomes which were almost as immediately spent on the products. An increase of costs though it would mean an increase of prices would also mean an increase of incomes, — the problem of justice did not arise in the relation of these general factors, but about the actions of individuals within the relation.

To-day, however, it is these general factors which constitute the economic problem which in turn makes it so difficult to bring the specially moral factors into relief. From all sides we find a consensus of opinion that somehow the purchasing power of the community (or the world) is inadequate to allow it to buy all it could produce, though there are many explanations of why this should be so[6]). It has been called the problem

[6]) Besides the mass of political and business opinion on this point, see: —
Foster and Catchings: "Profits" (New York: Houghton Mifflin Co.) The works of J. A. Hobson.
P. W. Martin: "The Flaw in the Price System." (P. S. King.) "The Limited Market." (Allen and Unwin.)

of the 'limited market'. Ethically considered it raises the question of justice between the efforts of citizens as producers and their reward in goods as consumers, as a whole. Assuming that society still has the ethical task of apportioning to the individual through relative incomes a share of the community's purchasing power in proportion to his services, there exists for the modern world the ulterior problem of solving why the total purchasing power of a community does not appear sufficient to provide its production with a market. That this is the actual difficulty can easily be discerned from the slowing up of production, unemployment, bankruptcies, the cry for more efficient salesmanship and the desperate efforts to find increasing markets abroad.

Has the doctrine of the Just Price any contribution to make to the solution of this puzzle? The Purchasing power of an individual depends upon two factors, his income and the general level of prices, and as we are approaching the question from the end of prices, let us see what are the factors determining them. The relation between demand and supply was recognized in the Middle Ages as a valid determinant of prices but this is now complicated by the fact that money has also entered the sphere in which supply and demand determine its value. So that prices not only register a relation of the supply and demand of goods, but the ratio of the total volume of available money to the total volume of commodities offered for sale in exchange for it. Variations in the purchasing power of money gave rise to difficulties in the Middle Ages, when money was a commodity and subject to the law of supply and demand; but these could be checked by legislation. Now the predominant medium of exchange is no longer a commodity but an abstract 'money of account' which figures merely as 'Credit' in ledgers. There is every reason to approve of this abstract form of money as the needs of production and trade have far outgrown the possibility of a precious metal currency. But this costless mechanism of credit is still administered as though it were a commodity. Besides the fact that it is bought and sold, that rent (interest) is charged for the use of it, that its value varies inversely with its supply — there is a still more fateful way in which it inherits the commodity character of its predecessors in the money field. It is treated as property. Its creation is called a '*loan*'. It is repayable on demand as a right. It is assumed nevertheless that on repayment it has performed its social function of initiating production and distributing the product; but this assertion can only go unquestioned on the theory of a selfadjusting mechanism which the mediaevals taught us to beware of.

Moreover, these creations of credit are misnamed 'loans', for the word assumes that they are temporary expedients to carry an unfortunate producer over a difficult time and that someone else is depriving himself

in order to help, whereas this process has become a normal and integral part of modern productive activity. It is generally acknowledged that Bank loans are creations of money and that their repayment destroys it[7]); these processes are now so large a part of the money movements that they determine the general level of prices — as also of incomes through production. If a commodity money of earlier times gave rise to many practical and legislative problems, it did provide a certain safeguard, for its total volume was always in the community however distributed, whereas under the dispensation of 'loan credit' the purchasing power of citizens depends upon the relation of two continually changing processes — the rate at which money is issued to the community as producers in the form of 'costs' of production and at which it is taken back from the community as consumers for cancellation, in the form of 'prices'. Though these processes do not exhaust all the money transaction which enable production and consumption to proceed, they form a sufficiently large part of them to introduce a problem which affects the possibility of a 'Just' level of Prices and which transcends any of which the Mediaeval Church had to take account. Now the level of prices represents the rate at which money is withdrawn from citizens as consumers, and in so far as this money is largely credit — its withdrawal means its cancellation. From the actualities of the economic situation it seems as though this rate of withdrawal in relation to the rate at which it is issued through 'costs' as incomes is such that effective demand is not equal to the 'cost' of production. Such an anomaly could not seriously arise in the days before industrial expansion and large scale bank credit, — because then all costs figured almost immediately as spendable incomes and production was financed out of savings. It looks as though the anomaly has come about through attempting to finance the creations of vast capital equipment by Credit on the principles of a pre-industrial economy, so that it is assumed that all 'costs' must and can be recovered in prices. A business man, hearing of this Conference, exclaimed "I can tell you what the Just Price is: 15 % over the cost of production". The economic deadlock suggests that actually all costs cannot be recovered from consumers in prices; modern conceptions of economic solvency demands that they must. This paper is intended to suggest that this alleged necessity may be due to a monetary anachronism, which regards credit as though it were a commodity — and which therefore causes creations of Credit to be repaid whether or not they have affected the distribution of the products they engender. This

---

[7]) R. McKenna: "Post War Banking Policy." (Heinemann.)
Hawtrey: "Currency and Credit." (Longmanns.)
Hartley Withers: "The Meaning of Money."
Barker: "Cash and Credit." (Camb. University Press 3/—)

rests upon a property — scarcity — conception of money inherited from an earlier age. Further this paper involves a plea that the whole of modern monetary theory be revised in the light of changes that came about through the industrial expansion of the last two centuries and the consequent device of loan credit; that this revision be urged upon all concerned by the Christian conscience on the grounds that the individual problems of justice in economic relationships cannot be seen in their true light so long as a community's purchasing power does not reflect its economic achievements of labour, skill and association.

Many have attacked this problem. A large number of experts demand that credit should be more freely issued for production, in the belief that consumption will be able to look after itself; here we have the theory of an economic equilibrium again. Others are chiefly concerned with stabilisation, so that social confidence will not be undermined by fluctuations in price. But both these suggestions ignore the problem, here raised, of a maladjustment between prices and incomes, which might well remain with a stabilized price level.

We have seen that in approaching the question of economic justice we are thrown back on the factor of price, and that we are brought to face an element in price which obscures the relation between real factors of production and consumption, between human efforts and their reward, namely the nature and administration of money. Though the symbolic nature of money is admitted in theory by many modern economists, this is not expressed in financial policy which deals with it as one of the realities of economics. Can the Church do something to insist that money shall be administered as 'an economic tool' as S. Thomas Aquinas declared it was?

Zusammenfassung und Résumé v. page 312.

IX.

Sozialzulagen in der Privatwirtschaft Frankreichs.

Von Professor Lic. Otto Piper, Göttingen.

Die sozialen Zustände in der französischen Privatwirtschaft galten vor dem Kriege weithin als wenig erfreulich: eine Sozialversicherung existierte überhaupt nicht, Betriebsunfälle verpflichteten lange Zeit nur dann den Unternehmer zu Entschädigungen, wenn sein Verschulden nachweisbar war, Krankenkassen bestanden nur als freiwillige Genossenschaften auf Gegenseitigkeit. Die Gewerkschaften brachten den sozialen Fragen wenig Interesse entgegen, die C. G. T. (Confédération générale du travail) sah ihr Ziel in der wirtschaftlichen und politischen Bekämpfung des Unternehmertums. Aber man darf die französischen Zustände nicht nur von

außen her ansehen: in der französischen Wirtschaft der Vorkriegszeit herrschten die kleinen und mittleren Betriebe vor, in denen ein *persönliches* Verhältnis zwischen Leitung und Arbeitenden bestand; außerdem erschien dem individualistischen Franzosen die mechanisch-gleichförmige Organisation unserer Sozialversicherung und die Einmengung des Staates in seine persönlichen Angelegenheiten unerträglich. Natürlich gab es auch schon vor dem Kriege große Not in Frankreich, aber man überließ in diesem überwiegend katholischen Lande ihre Behebung ausschließlich der karitativen Fürsorge.

Der entscheidende Umschwung, der während des Krieges einsetzte, geht bezeichnenderweise von zwei verschiedenen Seiten aus. Die Sozialisten und die Gewerkschaften, entscheidend unterstützt von führenden Protestanten der Wissenschaft und der Sozialarbeit, haben der Kammer das Gesetz über die *Sozialversicherung* abgerungen, das in seinen Auswirkungen dem deutschen ähnelt, und das voraussichtlich in einigen Jahren durchgeführt werden wird. Die Unternehmer, unter der Führung einiger Männer des „Catholicisme social", haben den umgekehrten Weg beschritten durch die Schaffung der *Familienunterstützungen* (Allocations familiales). Ihnen haben sich auch die protestantischen Unternehmer angeschlossen, während die öffentliche Meinung des Protestantismus von dieser Neuschöpfung scheinbar noch kaum Kenntnis genommen hat. Dabei stellen die Allocations familiales einen der wichtigsten Fortschritte auf sozialem Gebiete dar, sowohl was ihre Ziele als auch was ihre Organisation anbetrifft.

Die Lohnkämpfe der französischen Gewerkschaften ebenso wie die sie unterstützende evangelische Sozialmoral werden von dem — in gewissen Grenzen richtigen — Prinzip getragen: *jedem Arbeiter auskömmlichen Lohn, und für gleiche Arbeit gleichen Lohn.* Das sozial eingestellte Unternehmertum sah — was ja auch die Gewerkschaftsführer wußten —, daß der Klassenkampf in der kapitalistischen Wirtschaft dazu führt, daß die bewilligten Löhne nur immer Mindestsätze darstellen, die auf die Bedürfnissse des unverheirateten oder kinderlosen Arbeiters berechnet sind, d. h. aber, die die kinderreiche Familie unter dem Existenzminimum lassen. Jeder Versuch aber, Zulagen für die kinderreichen Familien auf dem Wege gewerkschaftlichen Kampfes zu erzwingen — wie etwa in Deutschland in der ersten Zeit nach der Revolution durch Einbau in die Tarifverträge — bleibt wirkungslos. Denn da die Familienzulagen die Herstellungskosten um soviel mehr erhöhen, je zahlreicher die Familie des Arbeiters ist, wird sich jeder Unternehmer um die Gewinnung unverheirateter und kinderloser Arbeiter bemühen, zumal wenn er in Zeiten teilweiser Arbeitslosigkeit die Auswahl hat. Bei der durch Tarifvertrag festgesetzten Familienzulage ist also gerade der zu schützende Vater einer

zahlreichen Familie am meisten bedroht von Abbau und Arbeitslosigkeit. Derjenige Unternehmer aber, der außerhalb des Tarifvertrages noch von sich aus besondere Familienzulagen gewährt, gerät in normalen Zeiten dadurch ins Hintertreffen gegenüber dem weniger sozialen Konkurrenten. Anders liegen die Dinge natürlich in der Verwaltung und in den öffentlichen Diensten, wo die Arbeit nicht der Erzielung von Profit dient; so hat schon 1862 die französische Kriegsmarine Kinderzulagen, ihr schließen sich seit den 90er Jahren die Eisenbahnen und die anderen Verwaltungen an, 1917 wird das System durch Gesetz auf alle Beamten ausgedehnt. Eine Lösung in der Privatwirtschaft dagegen ist nur möglich, wenn der Gedanke der Familienzulagen gleichzeitig von einer ganzen Interessengruppe als ein Akt sozialer Verantwortung des Unternehmertums verwirklicht wird.

In der Privatindustrie war es zuerst ein „Catholique social", der Generaldirektor Emile Romanet[1]) der Metallwarenfabrik Régis-Joya in Grenoble, der 1916 die Besitzer der Fabrik zur Gewährung von Kinderzulagen bewog; andere Fabriken folgten bald nach. Dieses individuelle Vorgehen hatte aber seine großen Nachteile, da infolge des Mangels an Arbeitskräften während des Krieges die Firmen sich bald gegenseitig überboten, um Arbeiter anzulocken. Romanet machte nun 1918 im Verlaufe eines Lohnstreites im Einverständnis mit der Arbeiterschaft folgenden Vorschlag: Der kinderreiche Arbeiter — der doch gerade auch vom Standpunkt der nationalen Verteidigung aus wichtig ist — wird durch das übliche Lohnsystem zu Unrecht benachteiligt, indem man ihn auf die Karitas verweist. Ihm besondere Fürsorge zuteil werden zu lassen ist soziale und nationale Pflicht. Die gesamte Industrie der Gegend oder bestimmte Zweige der Industrie schließen sich deshalb zusammen und schaffen eine Ausgleichskasse (Caisse de Compensation), in der jeder Unternehmer einen gemeinsam festzusetzenden Prozentsatz seiner wöchentlichen Lohnsumme einzahlt. Gleichzeitig teilt er der Ausgleichskasse Namen und Familienverhältnisse seiner verheirateten Arbeiter mit; diese erhalten von ihr, unabhängig von der Lohnzahlung, Familienunterstützungen nach Maßgabe der verfügbaren Mittel. Durch diese Einrichtung werden alle Unternehmer prozentual gleichmäßig belastet, der einzelne Unternehmer braucht einen Arbeitsuchenden nicht abzuweisen, weil dieser Kinder hat, und der kinderreiche Arbeiter ist nicht mehr auf die Karitas angewiesen. Der regionale Charakter der Einrichtung hat weiter den Vorteil, daß nur Unternehmungen zusammengefaßt werden, die unter verhältnismäßig gleichen Bedingungen arbeiten und deren Leiter sich gegenseitig kennen.

---

[1]) Vergl. E. Romanet, Le sursalaire familiale.

Romanets Vorschlag fiel im Departement Isère auf guten Boden; rasch bildeten sich dort in den verschiedenen Industrien acht Ausgleichskassen. Ungefähr gleichzeitig hatte in Lorient Herr Maresche, Direktor einer großen Werft, der Arbeiterschaft ein ähnliches System der Familienzulagen aufgezwungen als Antwort auf die Forderung nach allgemeiner Lohnerhöhung.

Eine eifrige Propaganda, namentlich im Schoße des Catholicisme social führte im Jahre 1920 zu der Gründung einer Zentralstelle, dem Comité central des allocations familiales, jetzt 10 rue de Lincoln, Paris, und zur Gründung von regionalen Ausgleichskassen im ganzen Lande[2]). (Eine parallele Entwicklung läßt sich aus gleichen Voraussetzungen heraus in Belgien beobachten.) 1927 zählte man bereits 210 Ausgleichskassen, in denen 16 200 Unternehmer zusammengeschlossen waren, die etwa 1 420 000 Arbeiter und Angestellte beschäftigen. Zu diesen Ziffern sind aber noch die großen (privaten) Eisenbahngesellschaften zu rechnen, sowie einige große Industriegesellschaften, die die gleichen Vergünstigungen gewähren, aber dem Zentralausschuß nicht angeschlossen sind. Da außerdem auch der Staat seinen Beamten Familienzulagen gewährt, kann man sagen, daß heute der größte Teil der in mittleren und großen Betrieben beschäftigten Arbeiter und Angestellten diese Zulage bekommt. Nur beim Kleinhandwerk — das freilich in Frankreich noch eine wirtschaftlich bedeutende Rolle spielt — sieht es noch schlecht aus. Ebenso will es nur schwer gelingen, in der Landwirtschaft, die wirtschaftlich immer noch der wichtigste Faktor in Frankreich ist, diese Einrichtung durchzuführen. Hinderlich ist hier vor allem, daß die Mehrzahl der Betriebe Mittel- und Kleinbauern gehören, die jeder nur wenig Lohnarbeiter beschäftigen. Man schätzt, daß 1927 in der Privatwirtschaft etwa 1 318 Mill. Franken (ca. 220 Mill. RM.) in der Form von Familienzulagen an etwa 3 700 000 Lohn- und Gehaltsempfänger verteilt worden sind (bei einer Gesamtsumme von etwa $8^1/_2$—9 Millionen Arbeitnehmern dieser Kategorien). Etwas mehr als die Hälfte der bestehenden Kassen gewähren die Zulagen allen Arbeitnehmern, die Minderheit hat die Angestellten noch nicht miteinbezogen.

Die Höhe der Zulagen und entsprechend auch die Höhe der Umlagen auf die angeschlossenen Betriebe ist in den einzelnen Ausgleichskassen ganz verschieden. Wir geben hier nebeneinander für 1927 die monatlichen Durchschnitts- und die Höchstleistungen:

---

[2]) Für das weitere vergl. vor allem: VIIe *Congrès national des Allocations familiales 1927. Compte rendu* und *Comité central des allocations familiales. Annuaire* 1926/27; beide vom *Comité central* herausgegeben.

	Durchschnittszulage	Höchstzulage
Für 1 Kind	27 Fr.	60 Fr.
Für 2 Kinder	67 Fr.	150 Fr.
Für 3 Kinder	115 Fr.	240 Fr.
Für 4 Kinder	181 Fr.	
Für 5 Kinder	250 Fr.	
Für 6 Kinder	321 Fr.	540 Fr.

Die Mülhäuser Textilindustrie beginnt mit 35,10 Fr. für 1 Kind und steigt bis 669,50 Fr. für 9 Kinder. (Eine Teilung der Preise durch 5 ergibt die ungefähre Kaufkraft in RM.) Man sieht aus diesen Tabellen, daß keineswegs mechanisch für je 1 Kind eine bestimmte Zulage gewährt wird, sondern daß den rasch steigenden Familienlasten entsprechend die Tarife gestaffelt sind. Allein durch diese Staffelung kann ja — im Gegensatz zu der deutschen Regelung — die Familienzulage ihren sozialen Zweck erreichen. In Paris und Umgegend beträgt die Zulage im Verhältnis zum Arbeitslohn für 1 Kind 4 %, für 2 Kinder 10 %, für 5 Kinder bereits 50 %. Wie die absolute Höhe so schwanken auch die Verhältnisziffern in der einzelnen regionalen Organisation, der Grundsatz ist überall der gleiche.

Ursprünglich waren die Ausgleichskassen reine Verrechnungsstellen, die die von den Mitgliedern gezahlten Beiträge an die Arbeitnehmer weiterleiteten. Im Laufe der Zeit haben sie aber ihren Charakter vollkommen geändert. Sie haben viele der sozialen Einrichtungen, die einzelne der angeschlossenen Werke bereits besaßen, übernommen und auf die gesamte angeschlossene Arbeiterschaft des Bezirkes ausgedehnt; sie haben so auch dem Arbeiter des kleinsten Betriebes Wohltaten zugute kommen lassen, die im allgemeinen nur der große Betrieb bieten kann, und sie haben den Anreiz zur Gründung einer großen Reihe neuer sozialer Unternehmungen geschaffen, so daß heute die französische Privatindustrie über eine Fülle von sozialen Einrichtungen verfügt, wie sie vor dem Kriege niemand für möglich gehalten hätte. So haben die Betriebe heute neben den als Familienzulagen benötigten Summen noch beträchtliche Beiträge für allgemeine soziale Aufgaben an die Ausgleichskassen zu leisten.

Diese Aufgaben sind herangewachsen aus der Arbeit der Ausgleichsstellen, die zu einem großen Teile von vornherein Leiter hatten, die nicht als bloße Bürokraten arbeiteten, sondern sich der sozialen Funktion der neuen Einrichtung bewußt waren. Von großem Vorteil erwies sich dabei auch die Schaffung der Pariser Zentralstelle unter der Leitung des unermüdlichen Direktors Bonvoisin, die Abhaltung regelmäßiger Jahresversammlungen unter dem weitsichtigen Präsidenten Lebel, und schließlich die Zusammenarbeit mit der belgischen Schwesterorganisation. Denn obschon die regionalen Organisationen rechtlich wie finanziell vollkommen

selbständige Gebilde sind, sorgt doch dieser lose Zusammenschluß und diese zwanglose Zusammenarbeit für einen fruchtbaren Austausch der Erfahrungen und für die sichere Durchführung des wirklich Wertvollen. Man begreift nach diesen glücklichen Erfahrungen, daß sich die Organisation gegen einen gleichmachenden staatlichen *Zwangs*zusammenschluß mit aller Entschiedenheit wehrt.

Bei der Verteilung der Beihilfen stießen die Ausgleichskassen z. T. auf großes moralisches und äußeres Elend, das auch durch die höchsten Zuschläge nicht hätte behoben werden können, weil seine Ursachen Unwissenheit und moralische Fehler waren. So organisieren zuerst in Paris R. Fouquet und P. Richemond regelmäßige Besuche der betreuten Familien durch besondere Fürsorgerinnen (Visiteuses), die die Familien vor allem hygienisch unterweisen sollen — die Gesundheitspflege der Kinder ließ sehr zu wünschen übrig — und die außerdem die Familien in allen sozialen Fragen beraten. In Lyon stoßen der Dr. Perret und Herr Bernhard auf das Problem der Kindersterblichkeit: ein durchgebildetes System, mit Schwangerenberatung beginnend und in die Kleinkinderfürsorge einmündend, wird ausgebaut und in Verbindung gebracht mit der weitgehenden staatlichen Mütter- und Säuglingsfürsorge. Die Fürsorgerinnen führen die Mütter rechtzeitig den bestehenden Einrichtungen zu. 1926 hatten bereits ziemlich alle regionalen Verbände ihren Sozialdienst (service social) mit Fürsorgerinnen. Für die heranwachsende Jugend organisieren die Ausgleichskassen in zunehmend größerem Umfange Freiluftliegehallen und Ferienkolonien. Da aber die gesundheitliche Gefährdung der Kinder und der Erwachsenen in vielen Fällen auf die Wohnverhältnisse zurückzuführen sind — auch Frankreich hat seine Wohnungskrise, wenn jetzt auch die lex Loucheur eine großzügige Abhilfe vorsieht —, so haben einige Kassen einen Teil ihrer Mittel verwandt, um den Bau von Arbeiterwohnungen zu fördern; in einer Reihe von Fällen haben allerdings die Betriebe unabhängig von der Ausgleichskasse den Wohnungsbau in die Hand genommen, um sich das direkte Verfügungsrecht über die Wohnungen ihrer Arbeiter zu sichern.

1924 nimmt Roubaix-Tourcoing, das nordfranzösische Textilzentrum, das Problem der *Krankenkassen* auf, andere Gegenden folgen bald. 1927 bestanden 30 Kassen, die 251 000 Arbeiter betreuten. Das gewählte System will eine bewußte Ergänzung der bestehenden Krankenkassen auf Gegenseitigkeit sein, es ist aber zugleich als eine Gegenmaßregel gegen die kommende staatliche Krankenversicherung gedacht. Einige Ausgleichskassen erheben zugleich mit den Beiträgen für die Familienzuschläge von den Betrieben auch Krankenkassenbeiträge, andere haben — z. T. mit sehr schlechtem Erfolge: nur 10 % Beteiligung — den angeschlossenen Betrieben den Anschluß freigestellt, an einigen Orten hat man die Kranken-

kassen als eine von der Ausgleichskasse unabhängige Einrichtung geschaffen. Ein Teil der Kassen hat von den Arbeitern eine Beitrittserklärung verlangt, die in den kleinen Kassen (bis zu 5000 Mitgliedern) ziemlich 90 % abgegeben haben, in den mittleren nur 60 % und in den großen sogar nur 20—30 %. Dieses Ergebnis ist um so erstaunlicher, als ja die Beitrittserklärung den Arbeiter zu keinerlei Opfer verpflichtet, aber sie ist symptomatisch für die Scheu der Franzosen, irgendwelche *öffentliche* Bindungen ohne zwingende Notwendigkeit einzugehen. Der Zweck der Beitrittserklärung sollte rein erzieherisch sein: man wollte den Arbeiter *zwingen,* an seine und seiner Familie Zukunft zu denken, indem man nur dem Eingeschriebenen die Krankenbeihilfe zahlte. Aber das Mittel zog nicht und der soziale Zweck der Einrichtung wurde schließlich durch die pädagogische Nebenabsicht wieder in Frage gestellt. Große Organisationen wie Paris z. B. haben deshalb wieder auf die Beitrittserklärung verzichtet.

Krankengeld wird im allgemeinen erst vom 11. oder 13. Tage ab gezahlt; einige Kassen beginnen allerdings schon mit dem 6. Tage. Für die ersten Tage der Krankheit wird grundsätzlich nichts gezahlt (auch nicht nachträglich bei längeren Krankheiten), weil man den Arbeiter erziehen will, auch selbst etwas zu sparen; außerdem will man verhindern, daß jemand unter dem Vorwand einer leichten Krankheit ein paar Tage Urlaub auf Kosten der Krankenkasse nimmt [3]). Das Krankengeld schwankt zwischen 3,5—6 Fr. für die Männer, für die Frauen zwischen 3—4 Fr. täglich. Außerdem werden grundsätzlich nicht mehr als 90 Krankheitstage im Jahre bezahlt. Die Kasse gewährt im allgemeinen freie Arztwahl, fragt nicht nach der Natur der Krankheit, sondern begnügt sich mit dem ärztlichen Zeugnis über Arbeitsunfähigkeit, und gibt für jede ärztliche Beratung 5 Fr. Die Festsetzung des Honorars ist also, wie bei den deutschen privaten Krankenversicherungen, eine Angelegenheit, die lediglich Arzt und Kranken angeht. Arzneien werden grundsätzlich nicht bezahlt infolge der schlechten Erfahrungen, die die Kassen auf Gegenseitigkeit damit gemacht haben. Einige Kassen schließen auch die Familie des Arbeiters in die Krankenversicherung mit ein, eine zahlt sogar eine besondere Unterstützung, wenn die Frau durch die Pflege ihres kranken Mannes verhindert ist, auf Arbeit zu gehen. Da die Unternehmer von der großen erzieherischen Bedeutung der genossenschaftlichen Krankenversicherung überzeugt sind (Vorsorge, Solidarität), arbeiten die Ausgleichskassen mit ihnen Hand in Hand; z. T. gibt daher die Ausgleichskasse den genossenschaft-

---

[3]) Das gleiche Prinzip liegt auch dem neuen Gesetz über die staatliche Krankenversicherung zugrunde. Man hat die Erfahrung gemacht, daß die privaten Kassen, die auch für kleine Krankheiten Tagegelder zahlen, dann nicht in der Lage sind, Beträchtliches für die großen zu geben.

lichen Kassen noch einen besonderen Zuschuß, z. T. erhalten die bei ihnen Versicherten noch eine Zulage im Krankheitsfalle.

Einige Ausgleichskassen haben ferner besondere Zeitschriften geschaffen, die der Unterhaltung, Belehrung und Erziehung der von ihnen unterstützten Familien dienen sollen und die so das Werk der Ausgleichskassen vertiefen helfen. In St. Etienne (Loire) wird schon im 3. Jahre der „Ami du Foyer" herausgegeben, eine Zeitschrift, deren wissenschaftliche Beiträge ein außerordentlich hohes Niveau aufweisen, und die besonders den Kampf gegen den Alkoholismus führt; neuerdings erscheint in einer Auflage von 140 000 die „Revue de la Famille", die von einer ganzen Anzahl von Ausgleichskassen gratis verteilt wird. Sie ist mehr im Stile der üblichen Familienzeitschriften gehalten.

Im einzelnen weisen die Ausgleichskassen untereinander eine große Verschiedenheit auf. In vieler Beziehung die interessanteste ist die von Roubaix-Tourcoing, die in engster Beziehung zu dem dortigen Textilkonsortium steht. Sie ist das Werk der Herren Mathon und Ley, die hier eine in jeder Beziehung originelle, freilich auch viel angefeindete Einrichtung geschaffen haben. (Herr Ley ist einer der bekanntesten Theoretiker des Systems der Familienzulagen; ein Theoretiker freilich, der nicht am Schreibtisch, sondern in der praktischen Arbeit sich seine Theorien erarbeitet hat.) Während die meisten Ausgleichskassen ganz unabhängig von der Lohnzahlung sind, hat in Roubaix-Tourcoing das Konsortium ein eigenes Arbeitsamt geschaffen, durch das alle Angelegenheiten sämtlicher Arbeiter der angeschlossenen Betriebe gehen: Einstellungen und Entlassungen, Tarifvereinbarungen, Lohnzahlungen, Krankenkassen, Familienunterstützungen, soziale Zulagen. Der einzelne Betrieb kann hier also nicht mehr frei über seine Arbeiter verfügen und hat sich auch nicht um deren persönliche Verhältnisse zu kümmern. Dieses System ermöglicht den Leitern des Arbeitsamtes eine sehr genaue Kenntnis der sämtlichen Arbeiter des Bezirkes, es erlaubt außerdem ganz außerordentlich großzügige Fürsorge und Wohlfahrtsmaßnahmen. Andererseits freilich bringt es den Arbeiter in eine sehr starke Abhängigkeit von dieser Arbeitszentrale, die auch dadurch nicht viel geringer wird, daß die Angestellten der Zentrale durchweg aus dem Arbeiterstande hervorgegangen sind, und daß der Leiter, Herr Ley, sich ernstlich um das Wohl der Arbeiter und ihrer Familien bemüht. Besonders umstritten ist die Karenzzeit: die jetzigen Satzungen lassen den Arbeiter erst nach vierwöchiger Arbeitszeit in den Genuß der Familienzulagen treten, und jedes unerlaubte oder unentschuldigte Fernbleiben vom Betriebe unterbricht sofort von neuem für 4 Wochen die Unterstützungen. So brachte 1922 ein eintägiger Sympathiestreik einen großen Teil der Arbeiter für einen Monat um die Zulagen, und diese Maßregel wirkt natürlich stark hemmend auf die Streikgelüste.

Im Elsaß liegen die Verhältnisse von vornherein dadurch anders, daß auch nach 1918 die deutsche Sozialversicherung beibehalten wurde. Außerdem hatte sich namentlich in Mülhausen der soziale Geist der dortigen — fast ausschließlich protestantischen — Industriellen in der „Industriellen Gesellschaft" ein wirksames Mittel zu kollektiver Sozialarbeit geschaffen. Die „Industrielle Gesellschaft" hat 1920 mit den übrigen Industrieverbänden des Departements Oberrhein eine „Association familiale de l'Industrie du Haut-Rhin" ins Leben gerufen, die rasch ihrer Ausdehnung und Bedeutung nach die dritte in Frankreich wurde, dank der großen Opferwilligkeit und sozialen Gesinnung der oberelsässischen Industrie, wie auch infolge der Zahl der Zulagenempfänger: die Geburtenziffer ist im Elsaß bedeutend größer als im übrigen Frankreich: bei 65 000 Arbeitnehmern 18 000 Familienvorstände mit 32 000 unterstützten Kindern. Während die eigentlichen Kinderzulagen nur für Kinder bis zu 12, 13 oder 14 Jahren gezahlt werden, gibt die Association familiale gleich einigen anderen Ausgleichskassen noch Unterrichtszulagen für Kinder, die über das schulpflichtige Alter hinaus mittlere und höhere Schulen besuchen, außerdem gewährt sie ein Wiegengeld von 150 Fr. für jedes Kind, das das erste Lebensjahr vollendet hat, um die Mütter während dieser besonders schwierigen und gefährlichen Periode des Kindes zu vermehrter Wachsamkeit zu ermuntern [4]).

Wenn man wie der Verfasser Gelegenheit hat, die verschiedenen Ausgleichskassen Frankreichs näher kennen zu lernen, so erstaunt einen zunächst gegenüber der Starrheit der deutschen staatlichen Sozialversicherung die Lebendigkeit und Vielfältigkeit, mit der hier der Grundgedanke verwirklicht worden ist unter Anpassung an die örtlichen Verhältnisse und an die Lage der zu Unterstützenden. Man bewundert ferner die bewußt pädagogische Abzweckung und die weitgehende Zusammenarbeit mit den Selbsthilfeorganisationen der Arbeiter, die neue Wege zeigen für das, was in Deutschland in den „Arbeitsgemeinschaften" der Industrie beabsichtigt, aber nie verwirklicht wurde.

Die Ausgleichskassen der französischen Industrie sind freilich reine Unternehmerkassen, wenn auch im Roubaix-Tourcoing ehemalige Arbeiter in der Leitung sitzen. Die führenden Männer dieser Institution bestreiten auch gar nicht, daß das Werk nicht nur Ausdruck ihres sozialen Verantwortungsbewußtseins ist, sondern zugleich auch ein Mittel, das soziale Problem des modernen Industrialismus in einer den Arbeitgebern günstigen Weise zu lösen. Man erwartet von den Werken der Ausgleichskassen die

---

[4]) Weiteres in: *La Société industrielle de Mulhouse* 1826—1926, Mulhouse 1926; einen sehr instruktiven Bericht, der auf den gegenwärtigen weitschauenden sozialen und gerechten Direktor der Ausgleichskasse (Herrn Rey) zurückgeht, findet man im Mühlhäuser Tageblatt vom 23. Juni 1928.

Bildung eines seßhaften, gewissenhaften, ehrlichen und mäßigen Arbeiterstandes und die Vermeidung von Arbeitskrisen. Ihre theoretischen Grundlagen haben die Ausgleichskassen in den Lehren des Sozialkatholiken Le Play, denen in katholischen Kreisen Frankreichs durch die Enzyklika Rerum Novarum Leos XIII. (1894) ein starker Nachdruck verliehen wurde. Die Gewerkschaften aller Richtungen (auch die kommunistischen) haben sich nicht grundsätzlich gegen diese Einrichtung ausgesprochen: das verminderte Risiko des Familienvaters fällt zu offensichtlich in die Augen. Man fragt sich augenblicklich paradoxer Weise bloß, ob nicht das scheinbar egoistische Verhalten einiger Ausgleichskassen, die erst vom zweiten Kinde ab Zulagen geben (von den unterstützten Familien haben etwa 50 % nur ein Kind), zu begrüßen sei: nur gerade dadurch nämlich könne man erreichen, daß der eigentliche Lohn hoch genug sei, um eine mittlere Familie zu ernähren. Außerdem möchte man eine Begrenzung der Zulagen nach oben hin, damit nicht u. U. der ungelernte Tagelöhner mit großer Kinderschar eine höhere Gesamteinnahme habe als der gelernte Arbeiter mit wenig Kindern. Das weitere Ziel der Gewerkschaften (C.G.T.) bringt freilich der Kongreßbeschluß vom Februar 1923 zum Ausdruck, der die Fürsorge für die kinderreichen Familien zu einer *staatlichen* Aufgabe gemacht sehen und die Familienzulagen vollkommen von dem Lohne trennen möchte[5]). Die Unternehmer wehren sich dagegen, nicht nur weil keine staatliche Stelle mit so geringen Unkosten wie die Ausgleichskassen arbeiten könnte, sondern auch aus grundsätzlichen Gründen. Hinter der Lohnpolitik der Gewerkschaften steht der atomistische Individualismus des Rationalismus, der die Arbeitsleistungen des Einzelnen rein quantitativ bewertet und aus ihren konkreten Zusammenhängen löst. Der Staat (oder die Nation) als die gleichfalls abstrakt vorgestellte Einheit der Individuen wird dann beauftragt, all die Nöte zu beheben, die der Einzelne nicht aus eigener Kraft beseitigen kann. Ihm gegenüber steht der korporative Gedanke der Unternehmer (allerdings in rein patriarchalischer Form, im Unterschiede etwa zu den Korporationen des Faschismus): Unternehmer und Arbeiter bilden hier eine Schicksalsgemeinschaft, die Arbeit ist dazu bestimmt, den Arbeitenden in einer konkreten Lage, d. h. also auch u. U. mit seiner Familie zu ernähren. Hier stehen sich zwei Auffassungen gegenüber, die nie zu einem völligen Ausgleiche gebracht werden können. Gleichwohl wird man sagen können, daß wirklich zukunftweisend nur die Grundsätze des Unternehmerstandpunktes sind. Sie allein enthalten den Gedanken einer Sozialgemeinschaft mit sozialer Verantwortung, während der Staats-

---

[5]) Vgl. hierzu die sehr gute und ausführliche Darlegung der Probleme in dem Vortrag von Georges Buison: *Les Allocations familiales.* 1926. *Édition de l'Union des Syndicats confédérés de la Région Parisienne, 3 rue du Château d'Eau, Paris.* Hier ist auch die wichtigste Bibliographie zusammengestellt.

sozialismus in der von den Gewerkschaften vertretenen Form nur ein modifizierter Liberalismus ist. Zudem ist das System der Staatsversorgung, weit entfernt das Individuum zu fördern, dazu angetan, seinen Unternehmungsgeist immer weiter herabzudrücken. Freilich wird auch die Einrichtung der Ausgleichskassen in der gegenwärtigen Form mehr das soziale Verantwortungsgefühl des Unternehmers als die Unternehmungslust des Arbeiters fördern. Es ist aber zu hoffen, daß es trotz der beiderseitigen Bedenken gelingt, die Ausgleichskassen zu einem wirklichen Organismus auszubauen, an dessen Verwaltung Unternehmer und Arbeiter gleichmäßig und gleich verantwortlich beteiligt sind. Dann erst wird sich der fruchtbare Grundgedanke dieser Einrichtung in einer beide Teile befriedigenden Weise entfalten.

Abstract and Résumé s. page 314.

X.

Verbrechen und Strafe in Deutschland.

Sozialethische Gedanken zu dem Handbuch „Deutsches Gefängniswesen" von Erwin Bumke[1]).

Von Pfarrer Lic. Dr. Wolfgang Sprengel.

Zu den großen sozialen Fragen, denen die christliche Ethik ihre Aufmerksamkeit zu widmen hat, gehört auch das Verbrechen und seine Bekämpfung. Angriffe auf Leben und Eigentum, auf Freiheit und Ehre einzelner, Auflehnung gegen die staatliche Ordnung überhaupt und ihre Gesetze hat es zu jeder Zeit und in jedem Volk gegeben; und in unsicheren oder unruhigen Verhältnissen haben solche Vergehen immer besonders Überhand genommen. Es hat allerdings längere Zeit gedauert, bis sich die Erkenntnis, daß jede persönliche Schädigung oder Verletzung des einzelnen zugleich ein Angriff auf die Lebensordnung und den Bestand des Staates ist, in den Völkern Bahn gebrochen hat, bis Verbrechen und Vergehen nicht mehr privater Regelung und Ahndung überlassen wurden, sondern zu Maßnahmen des Staates führten, die die betr. Tat sühnen, den Täter möglichst an einer Wiederholung hindern und andere zugleich warnen und abschrecken sollten. Solche Maßnahmen waren im Mittelalter die Lebens- und Leibesstrafen, in der neueren Zeit ist es vor allem die *Freiheitsstrafe*. Über die Ursachen des Verbrechens sind die Ansichten geteilt; noch heute ringen die beiden Anschauungen, daß das Verbrechen auf einer besonderen Veranlagung des Täters ruhe, und daß es in der Umgebung, den sozialen Zuständen begründet sei, um allgemeine Anerkennung. *Eine* Erkenntnis

---

[1]) Dr. Erwin *Bumke*, bisheriger Ministerialdirektor im Reichsjustizministerium, jetziger Reichsgerichtspräsident, in Verbindung mit 24 Fachleuten: *Deutsches Gefängniswesen* Berlin, Vahlen 1928. X und 536 S. Geh. 28 Mk., geb. 32 Mk.

hat uns jedenfalls die neueste Entwicklung gebracht: daß es sich hier *nicht* um Einzelfälle, um einzelne *Taten* handelt, die bestraft werden müssen, sondern um *Menschen,* die aus diesen oder jenen Gründen straffällig geworden sind, die zum größten Teil über kurz oder lang der Freiheit und der bürgerlichen Gesellschaft wiedergegeben werden, die daher durch die Haft nicht schlechter, sondern anständiger und besser werden sollen. Der *Besserungs*gedanke, der auch der christlichen Anschauung entspricht, ist zuerst von christlichen Persönlichkeiten, den Reformatoren des Gefängniswesens — John Howard, Elisabeth Fry, Fliedner, Wichern, Krohne — ausgesprochen worden; und es ist merkwürdig, wie er sich in der Geschichte, z. T. aus Erwägungen staatlicher Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit, durchgesetzt hat. Strafe ist nicht nur Vergeltung und Abschreckung, sondern vor allem Erziehung und Besserung. Alljährlich flutet ein gewaltiger Strom von Rechtsbrechern aus den Anstalten zurück ins Leben; und wie diese Leute die Anstalt verlassen, darf dem Staate nicht gleichgültig sein — und was aus ihnen wird, dafür tragen wir als Menschen und Christen die Verantwortung.

In Deutschland arbeiten seit der Wende des Jahrhunderts die führenden Männer des Strafrechts, Theoretiker und Praktiker, an einer Reform des Strafgesetzes, die diesen Gedanken sowie der allgemeinen Kulturentwicklung des Volkes Rechnung tragen soll. Dem Reichstag liegt der Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches vor; und es steht zu erwarten, daß die Reformen bald ihren gesetzlichen Abschluß finden werden. In der Praxis des Strafvollzuges sind sie seit Jahren eingeführt; vorläufig festgelegt in „Grundsätzen für den Vollzug von Freiheitsstrafen" (v. 7. Juni 1923), die von den Länderregierungen vereinbart worden sind, werden sie ebenfalls in Kürze in einem Reichsstrafvollzugsgesetz verankert sein. In diesem Zeitpunkt begrüßen wir dankbar das Erscheinen eines Handbuches über das Deutsche Gefängniswesen, das die Allgemeinheit über den gegenwärtigen Stand aufklären, zugleich aber in die große Entwicklung und in die ernsten Fragen des Strafrechtes und -vollzuges einführen und Verständnis und Verantwortungsgefühl wecken will, aber wohl auch internationale Bedeutung hat und in allen Völkern Beachtung verdient. Herausgeber des Buches ist der bisherige Ministerialdirektor im Reichsjustizministerium und jetzige Reichsgerichtspräsident Dr. Erwin Bumke — und unter seiner Führung haben sich hervorragende Fachleute, Juristen, Ärzte, Geistliche, vereinbart, um uns ein anschauliches Bild des Strafvollzuges zu entwerfen. 25 in sich geschlossene Abhandlungen berichten über die Entwicklung der Freiheitsstrafe, über Gesetzgebung und Verwaltung, über die Beschäftigung der Gefangenen, über Gesundheitsfürsorge, Seelsorge, Entlassenenfürsorge, über Berufsverbrecher, Frauen und Jugendliche, über Untersuchungshaft und Militärstrafanstalten; auch dem öster-

reichischen Gefängniswesen ist aus berufener Feder ein Beitrag gewidmet. — Aus der Fülle der Probleme, die das Buch behandelt, seien die drei wichtigsten herausgegriffen: Die *Person* des Rechtsbrechers, das *Ziel* des Strafvollzuges und die neuen *Wege* zu diesem Ziel.

Wer sind die Straffälligen? Nichts ist verfehlter als die Meinung, sie seien alle eine unterschiedslose Masse, gezeichnet durch ihre Tat und die Haft im Strafhaus. Das ganze Leben in seiner Mannigfaltigkeit spiegelt sich im Gefängnis wider. Junge Verbrecher, zum ersten Mal gestrauchelt, begegnen uns neben alten, die immer wiederkehren, Männer und Frauen, Ungebildete und Gebildete — Zufalls- und Gelegenheitsverbrecher, andere, die im Affekt handelten, sich im Augenblick nicht beherrschen konnten, neben den Rückfälligen, den Gewohnheits- und Berufsverbrechern (über diese Gruppe orientiert gut der Aufsatz von Dr. Werner Gentz-Kiel) — Willensschwache, die der Stimmung des Augenblicks folgen, ohne feste Lebensgrundsätze, Wunschmenschen, mit Hemmungen belastet, Hemmungslose, die ihren Trieben und Leidenschaften gehorchen; geistig Zurückgebliebene neben Intelligenten, Begabten, Raffinierten, die im Leben etwas leisten könnten; dann wieder zahllose Psychopathen und Minderwertige, wie uns Dr. Leppmann-Berlin in seinem Beitrag schildert — andererseits geistig Hochstehende, die ihre Tat auf Grund ihrer politischen oder sittlichen Überzeugung begangen haben. Wieviele sind auch Opfer einer mangelnden Erziehung, einer freudlosen, harten Jugend, einer versumpften Umgebung, des Alkohols, Opfer auch eines zerrütteten Familienlebens, wirtschaftlicher Notstände, der Arbeitslosigkeit und finanzieller Bedrängnis! Die großen Fragen nach Schuld und Schicksal leuchten vor uns auf, wenn wir in die Strafanstalten hineinblicken. Der Gegensatz „Bestrafte — Unbestrafte" gewinnt für uns eine neue Bedeutung, wenn wir bedenken, wieviele es doch einer guten Erziehung, sicheren und geordneten Verhältnissen verdanken, daß sie vor Straftaten bewahrt bleiben, und wieviele nur deshalb einwandfrei erscheinen, weil ihre Taten der Öffentlichkeit unbekannt bleiben!

Gerade diese Verschiedenheit der Menschen und Charaktere, die in den Strafanstalten vereint sind, wirkt so verderblich auf die besseren, jüngeren Elemente und machte die Gefängnisse so oft zu Hochschulen des Verbrechens. Sie bringt aber auch eine Infizierung mit mannigfachen Krankheiten mit sich. Prof. Herwart *Fischer*-Würzburg gibt eine anschauliche Schilderung von den Fällen der Tuberkulose und Geschlechtskrankheit (diese besonders in den Frauengefängnissen), die wir hier antreffen. Dazu kommen zahlreiche Begleiterscheinungen und Auswirkungen der Haft selbst, von der gewöhnlichen Haftpsychose bis zu schweren Gesundheitsstörungen körperlicher und geistiger Art. Deutlich offenbart sich an diesem Punkte die *soziale* Bedeutung des Strafvollzuges. Der Gesundheits-

zustand der Sträflinge gestattet Rückschlüsse auf die Volksgesundheit, auf die Beschaffenheit bestimmter Schichten und besondere wirtschaftliche und Wohnungsverhältnisse. Wir alle haben ein persönliches Interesse daran, daß die Krankheiten in den Strafanstalten beschränkt und erstickt werden, damit durch den Strom der Entlassenen nicht immer wieder Krankheit und Seuche in das Volk eindringt. Wir haben aber auch die Pflicht, den Kranken selbst zu helfen.

Was soll mit dieser bunten, mehr oder minder gesellschaftsfeindlichen Schar geschehen? Sie dürfen der Freiheit nicht schlechter, als sie vorher waren, wiedergegeben werden — sie sollen, wenn möglich, die Anstalt besser und fester verlassen. Aber ist das möglich? Sicher ist in manchen Fällen eine Besserung und Erziehung möglich; aber es gibt ganz gewiß *Unverbesserliche* (Asoziale). Und vor diesen sollte die Volksgemeinschaft für immer geschützt werden; dauernde Unterbringung (Verwahrung) an sicheren Orten unter ständiger Aufsicht, wenn auch nicht mit der Schärfe und dem Charakter einer Strafhaft, ist nach Verbüßung der Strafe für sie das Gegebene, ähnlich wie es der Entwurf des neuen Strafgesetzes vorsieht. Geisteskranke Verbrecher gehören in eine Irrenanstalt, gewohnheitsmäßige Trinker in eine Trinkerheilanstalt. Sofort erhebt sich jedoch die große Schwierigkeit: *wer ist unverbesserlich?* Wiederholte Rückfälligkeit braucht kein Beweis für die Unverbesserlichkeit zu sein, sondern kann an ungünstigen Verhältnissen wie Arbeitslosigkeit, der der Entlassene ja besonders ausgesetzt ist, u. a. liegen. Neuerdings hat man in Deutschland, Belgien und Amerika begonnen, die *kriminalbiologische* Methode zur Feststellung der Besserungsfähigkeit zu verwenden, die sich mit der Familie des Straffälligen und ihren Eigenschaften beschäftigt. Die erbbiologische Kartei des Sächsischen Justizministeriums hat Material gesammelt von 4000 Familien mit 50 000 Familienangehörigen zwecks Feststellung krimineller Belastung. Aber die beachtenswerten Ausführungen von Dr. Starke, Dr. Gentz und Strafanstaltsdirektor Koch in dem Handbuch über dieses Problem lassen doch auch die ganze Schwierigkeit und Problematik dieses Verfahrens erkennen. Gewiß mag in einigen Fällen die absolute Unverbesserlichkeit bzw. kriminelle Belastung auf Grund besonderer körperlicher oder geistiger (Gehirn-) Defekte mit Bestimmtheit nachzuweisen sein. Immer wieder werden wir jedoch hier auf ein Non liquet stoßen und vor allem dann die Verantwortung für eine längere oder gar lebenslängliche Internierung nicht tragen können. In dieser Schwierigkeit liegt aber auch die ganze Tragik des Strafvollzuges — vom staatlichen und christlich-sittlichen Gesichtspunkt aus — beschlossen; auf ihr ruht das im Volk tief eingewurzelte *Mißtrauen* gegen Entlassene, die Abneigung dagegen, solche Leute einzustellen oder mit ihnen zusammenzuarbeiten. Daher wird die Bekämpfung des Verbrechens im Staat und die Strafe im *absoluten* Sinne

immer ein *ungelöstes Problem* bleiben, aber doch eine Aufgabe, unbegrenzt und nie aufhörend, eine Aufgabe vor allem für uns Christen, die das Verlorene suchen und das Aufgegebene retten sollen.

Von dieser Problematik abgesehen, der sich die Fachleute durchaus bewußt sind, begrüßen wir das Ziel des Strafvollzuges: die Gefangenen sollen zu einem *ordentlichen* Leben in der Gemeinschaft erzogen werden, so daß sie nicht rückfällig werden. Ob diese Einordnung aus persönlichem Interesse, mit Rücksicht auf den eigenen Vorteil oder gar aus Gewohnheit geschieht, muß dem Staat grundsätzlich gleichgültig sein; er wird sich jedenfalls mit einem äußerlich einwandfreien (d. h. den Gesetzen entsprechenden) Leben begnügen müssen. Da dieses ordentliche Leben aber nie einem Willensschwachen, der der ersten Versuchung erliegen würde, sondern nur einem gefestigten Menschen möglich ist, darf die Strafe den Willen des Straffälligen nicht brechen. Nicht Aufhebung des Willens — sondern nur seiner verbrecherischen Ziele —, *Stärkung* und Weckung des (guten) Willens ist ihr Sinn. Auf diesem Gedanken beruht das moderne Strafsystem. Darüber hinaus ist natürlich eine geistige und sittliche Hebung sehr erwünscht, ja vielleicht für die Verwirklichung des Hauptziels notwendig, was in den Strafvollzugsordnungen einiger Länder erwähnt und durch die Praxis, vor allem durch die organische Eingliederung der *Seelsorge* in das Gefängnisleben bestätigt wird.

Das wichtigste Erfordernis ist, daß die Gefangenen an Ordnung gewöhnt und mit nützlicher Arbeit beschäftigt werden. Aus dem Beitrag von Ministerialrat *Wutzdorff* erfahren wir, daß sie mit Kultivierungen von Mooren und Ödländereien beschäftigt werden, daß sie in allen Zweigen des *Handwerks* tätig werden, daß ihnen entsprechend ihren Fähigkeiten und ihrer Vorbildung zur *Ausbildung* in einem bestimmten *Beruf* Gelegenheit gegeben wird. In überzeugender Weise wird dabei ausgeführt, daß die Befürchtungen des Handwerks und der freien Arbeit wegen der Konkurrenz der Gefängnisarbeit unbegründet sind, schon deshalb, weil die Erzeugnisse dieser Arbeit in erster Linie für die Verwaltungen und Betriebe des Staates bestimmt sind. — Auf dem Gebiet der *Gesundheitsfürsorge* wird alles getan, um den körperlichen Zustand der Gefangenen auf der Höhe zu halten: durch die ganze Einrichtung und den Bau der Anstalt, durch besondere hygienische Maßnahmen, durch Turnen, Sport und körperliche Bewegung. Immer wieder versucht man an die *Seele* der Rechtsbrecher zu gelangen und sie geistig, sittlich zu heben. Wie sehr dieser Gedanke den modernen Strafvollzug beherrscht, bestätigen die Ausführungen des Handbuchs über „Die Strafanstaltsbeamten“ (von Dr. Weißenwieder-Ludwigsburg), über „Die Behandlung der Gefangenen“ (von Dr. Starke), über „Geistige und seelische Hebung der Gefangenen“ (von Dr. Frede). Der Förderung und Vertiefung der allgemeinen Bildung

sowie des staatsbürgerlichen Wissens dient der Unterricht, der — abgesehen von den kleinen Gerichtsgefängnissen — in allen Strafanstalten erteilt wird, dienen die Gefängnisbibliotheken und endlich auch die besonderen Veranstaltungen, gelegentlichen Vorträge und Konzerte. Als unentbehrlich für den Strafvollzug hat sich gerade auch in den Wandlungen und Erschütterungen der letzten Jahre die Kraft der christlichen Religion erwiesen; Pfarrer sind in allen deutschen Ländern als Strafanstaltsbeamte angestellt oder vertraglich verpflichtet. Und welch ein Segen durch die seelsorgerliche Tätigkeit für manche Verirrten und Gefallenen entsteht, wie gerade der Gefangene in seiner Einsamkeit nach Aussprache, nach Trost und Stärkung durch die Boten des Heilands, nach Sündenvergebung und göttlicher Gnade sich sehnt, zeigen die Ausführungen des evangelischen (Dr. Klatt-Berlin) und des katholischen Pfarrers (Meyer-Hamburg) in dem Handbuch.

Ministerialrat Degen beschäftigt sich in seinem Beitrag („Der Strafvollzug in Stufen") mit einer Neuerung, die seit einigen Jahren eingeführt ist und sich auch schon bewährt hat. Die „Grundsätze" von 1923 (s. o.) bestimmen in § 130, daß „dem Gefangenen Ziele gesetzt werden, die es ihm *lohnend* erscheinen lassen, seinen Willen anzuspannen und zu beherrschen". Bis vor kurzem gab es in den Strafanstalten (von Beurlaubung und Erlaß des Strafrestes abgesehen) nur *Hausstrafen* als Drohungen und Zwangsmittel, um die Hausordnung der Anstalt aufrecht zu erhalten — oft mit dem Erfolg, daß der Wille völlig gebrochen wurde oder Stumpfheit und Gleichgültigkeit entstand. Jetzt treten diesen Drohungen *Belohnungen* an die Seite, die in kleinen Vergünstigungen und Erleichterungen bestehen. Die Strafhaft gliedert sich bei längerer Strafdauer wesentlich in drei Stufen (Beobachtung, Behandlung, Bewährung), die den Gefangenen von der engsten Gebundenheit zu einer gewissen Selbständigkeit des Wollens und Handelns führen, in ihm Verantwortungsbewußtsein und -freudigkeit wecken und ihm so den Übergang in die Freiheit vorbereiten helfen. Dieses System, das bei uns zuerst vielfach einem gewissen Mißtrauen und scharfer Kritik begegnete — Heuchelei und Unaufrichtigkeit würden dadurch großgezogen —, hat sich in der Praxis bewährt und den Strafvollzug wesentlich gehoben und wirkungsvoller gestaltet, besonders bei *Jugendlichen*. Natürlich verhehlen wir uns nicht, daß die Besserung als gutes Verhalten um Lohnes, d. h. besonderer *eigener* Vergünstigungen willen vertieft und ergänzt werden muß durch eine Besserung der *Gesinnung*, um des Guten selbst willen.

Das ganze System des Strafvollzuges mit seinem stufenweisen Fortschreiten, seinen zahlreichen Zweigen, seinen mannigfachen Anstalten, deren jede eine Welt für sich darstellt, wird getragen durch eine wohldurchdachte, alle Gewalten sorgsam abwägende und verteilende *Organi-*

sation (vgl. die Beiträge von Ministerialdirigent Hasse, Oberstrafanstaltsdirekter Brucks, Generalstaatsanwalt Hansen und Prof. Freudenthal) und einen Stamm gewissenhafter und tüchtiger Beamter. Wenn das neue Strafgesetz und das Strafvollzugsgesetz erst in Kraft sind, werden wir dem Ziel der Einheitlichkeit und Geschlossenheit der deutschen Strafrechtspflege sehr nahe gekommen sein, soweit das durch Gesetze geschehen kann, wie der Herausgeber in seinem Aufsatz über „Die Freiheitsstrafe als Problem der Gesetzgebung" treffend bemerkt.

Ein ungeheurer Apparat dient der Bekämpfung des Verbrechens und zugleich der Rettung und Gewinnung der Rechtsbrecher für das Leben der Volksgemeinschaft. Nach der Entlassung nehmen sich ihrer Fürsorgevereine und Gefängnisgesellschaften an, die wir in allen Ländern und Provinzen des Deutschen Reiches haben (vgl. auch den Aufsatz von D. Seyfarth), meist interkonfessionelle, in denen evangelische und katholische Vereine und Persönlichkeiten Hand in Hand arbeiten, aber auch Verbände der Inneren Mission und der Caritas. Doch was nützt alle Arbeit des Staats und alle Fürsorge dieser Vereine, wenn die Öffentlichkeit der Gefangenenfrage und -fürsorge gleichgültig und ablehnend gegenübersteht? Wenn auch die ablehnende Haltung z. T. verständlich ist, so ist die Gleichgültigkeit jedenfalls zu verwerfen — und diese Gleichgültigkeit beruht vielfach auf *Unwissenheit.* Der Unwissenheit zu steuern, für Verständnis und Interesse zu werben, ist auch das vorliegende umfassende Handbuch geschrieben worden, das für das deutsche Volk und die deutschen Kirchen damit bleibenden Wert erhält. Aber sind Verbrechen und Strafe nicht Angelegenheiten aller Länder? Bestehen nicht überall die gleichen Schwierigkeiten? So darf der Herausgeber auch auf Beachtung seines Buches im Ausland Anspruch erheben, wegen seines allgemeinen wissenschaftlichen und praktischen Wertes, wegen seiner umfassenden Darstellung und wegen der Bedeutung der darin behandelten Probleme. Gewiß werden nicht alle Einzelheiten, nicht alle Zahlen den Ausländer interessieren; aber, wenn man sie ausschaltet, wäre wohl die Frage einer *Übersetzung* in fremde Sprachen zu erwägen. Besitzen wir doch bereits in der Internationalen Kriminalistischen Vereinigung und in der Internationalen Gefängniskonferenz Organe des Gedankenaustausches und der gemeinsamen Arbeit aller Kulturvölker auf dem Gebiet des Strafvollzuges. Könnten sich die Völker nicht aber außerdem noch einen *praktischen* Dienst leisten? Es ist eine bekannte Tatsache, daß Entlassene trotz der besten Vorsätze und aller Anstrengungen in der *Heimat* nicht wieder vorwärts kommen, weil ihnen der Makel — weniger ihrer Tat als — ihrer Strafe anhaftet. So empfiehlt sich für manchen, meist nicht den Schlechtesten, die *Auswanderung* in ein anderes Land, wo er ein unbeschriebenes Blatt ist und sich Stellung und Achtung erringen kann. Vielleicht wäre es eine dank-

bare Aufgabe für die in dem Genfer Institut vertretenen Kirchen, in besonderen Fällen, in denen der Anstaltsdirektor und andere Persönlichkeiten sich für einen Entlassenen verbürgen könnten, seine Unterbringung in einem anderen Land, in den Kolonien, und die Vermittlung geeigneter Stellung in die Hand zu nehmen. Ich bin mir der großen Schwierigkeiten, die mit diesem Vorschlag verknüpft sind, wohl bewußt; aber sollten sie für Christen wirklich unüberwindlich sein?

Abstract and Résumé s. page 315.

XI.

Le Bureau International de Travail et les Eglises.

Par M. Adolf Keller, Genève.

Dans l'important rapport que M. Albert Thomas, Directeur du B. I. T., consacre chaque année à l'activité de l'Institution qu'il dirige, rapport qui vient de paraître, une place est réservée aux relations du B. I. T. avec les Eglises.

Nous pensons intéresser nos lecteurs en reproduisant ici les parties de ce rapport qui relèvent d'une part, certains aspects de l'action sociale des Eglises et qui, d'autre part, insistent en présence de la complexité des tâches à accomplir, des oppositions et des rivalités, sur l'importance des "forces morales".

Après avoir parlé de l'activité sociale de l'Eglise catholique romaine à laquelle le rapport précédent avait consacré un chapitre spécial, M. Thomas continue:

"Du côté protestant, également, le sens social devient plus vif. L'effort d'action s'accroît sans cesse, tant dans les Eglises que dans les grandes organisations qui se réclament du protestantisme, comme le Conseil international des Missions ou les Comités universels des Unions chrétiennes qui travaillent parmi la jeunesse. Nous avions, dans nos précédents Rapports, décrit le mouvement d'idées issu de la grande réunion de Stockholm. Par l'intermédiaire de leurs Eglises, c'est environ 300 millions d'âmes qu'il faut compter comme adhérant à un tel mouvement.

Au cours de la dernière année, ce mouvement s'est manifesté, nationalement et internationalement, à l'occasion des grands événements sociaux, des crises de chômage ou des conflits du travail, dans un grand nombre de pays.

Aux Etats-Unis, à l'occasion du "dimanche du travail", la Commission sociale du Conseil fédéral des Eglises du Christ a rappelé dans son message habituel l'idéal industriel des Eglises. A côté des réformes mentionnées dans le préambule de la Partie XIII, le message préconisait:

"l'institution d'organes d'arbitrage et de conciliation adéquats en matière de conflits industriels, la réduction progressive et raisonnable de la durée du travail jusqu'au minimum qu'il est possible d'atteindre, la fixation d'un salaire minimum dans chaque industrie et l'octroi des plus hauts salaires que cette industrie peut payer, l'application plus large des principes chrétiens à l'acquisition et à l'usage de la propriété, la plus équitable répartition des produits de l'industrie qu'il est possible de concevoir."

En France, au moment des élections générales, le Conseil de la Fédération des Eglises protestantes a adressé un appel aux électeurs, appel recommandant à leur effort l'amélioration du logement, la défense de la famille et de l'enfance. A son Congrès, la Fédération du christianisme social a institué un débat général sur les rapports du christianisme avec les doctrines sociales contemporaines.

En Grande-Bretagne, le mouvement dit de "Copec" a attiré l'attention sur la situation sociale des campagnes. Il a convoqué une Conférence nationale pour la protection des jeunes travailleurs de 14 à 18 ans. Il a réclamé que l'adolescent fût traité non plus comme un salarié, mais comme un apprenti (semaine de 48 heures, instruction complémentaire, orientation professionnelle). Enfin, un Conseil social chrétien comprenant des représentants des diverses commissions sociales des Eglises, ainsi que des experts, a été établi. Il est présidé par l'évêque de Winchester et a pour mission particulière de se tenir au courant des problèmes internationaux.

La situation de l'industrie charbonnière a naturellement retenu l'attention des milieux ecclésiastiques. La Commission sociale de l'Eglise primitive méthodiste a voté sur ce sujet une résolution qui indique d'une façon très précise la position chrétienne sociale:

"Bien qu'elle n'ait pas la prétention d'émettre des jugements compétents sur les questions économiques, lit-on dans ce document, l'Eglise doit pourtant avoir le droit d'intervenir en ce qui concerne le côté moral et spirituel de l'industrialisme. Comme avocat de l'humanité dans toutes les luttes économiques, elle condamne toute tentative faite pour abaisser le niveau de la vie ou pour restreindre les progrès acquis. La durée actuelle de travail dans un métier aussi dangereux et aussi pénible que celui des mineurs, les maigres salaires et la protection insuffisante des familles dans le besoin, l'influence néfaste du système des équipes sur la vie de famille, le chômage avec ses effets démoralisants sont autant de questions troublantes et angoissantes pour la conscience chrétienne."

En Allemagne, la Fédération des Eglises protestantes de l'Allemagne a constitué une importante communauté de travail social. Vingt-huit Eglises la composent. Plusieurs d'entre elles ont fondé des Commissions sociales. Certaines, par exemple l'Eglise du Rheinland et de Thuringen, qui se trouvent dans les milieux les plus industriels, ont créé un "pastorat social". Le pasteur social a une tâche tout d'abord éducative, mais il doit aussi mobiliser les forces sociales des Eglises en vue d'une législation progressive; il organise des cours de vacances pour ouvriers, pasteurs et travailleurs sociaux. Diverses facultés de théologie ont créé des sections de recherches sociales. Enfin, les deux grands groupements qui, à côté des institutions officielles, contribuent le plus à l'action sociale chrétienne, le Congrès social évangélique et l'Alliance ecclésiastique pour le service social ont, dans leurs congrès, fait porter leurs études soit sur le pastorat social, le ministère de la femme au point de vue professionnel, la protection de la jeunesse, soit sur le problème rural.

En Suisse, la Fédération des Eglises protestantes a fondé une association spéciale pour le service social et la Société pastorale suisse a créé un Comité spécial pour l'étude des questions sociales.

Tous ces mouvements ont naturellement renforcé l'effort international qui avait été commencé au Congrès de Stockholm. Le Comité de continuation de la Conférence de Stockholm a pris, en 1928, une série de

décisions importantes. Il a attiré l'attention de toutes les Eglises sur les relations industrielles. Il leur a demandé de faire tous efforts pour développer une coopération étroite entre employeurs et employés, sur la base de droits égaux. Pour le bien-être des marins, il a prié les Eglises de suivre tout particulièrement les travaux de la Conférence internationale, et de faire connaître leurs expériences et leurs suggestions. Le Comité a encore précisé le programme et les méthodes de travail de l'Institut international de christianisme social, dont la création avait été décidée à Stockholm, et qui s'est installé à Genève l'année dernière. Nous entretenons dès maintenant avec cet Institut des relations suivies et cordiales.

A côté des Eglises, des organisations religieuses d'inspiration protestante font place, elles aussi, à l'effort social: Conseil international des Missions, à Jérusalem au printemps de 1928, Congrès de l'Alliance universelle des Unions chrétiennes de jeunes filles (Budapest, juin). Citons enfin l'important Congrès de l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises, congrès réuni à Prague au mois d'août, et qui nous avait demandé d'envisager la question de la collaboration des Eglises avec le monde du travail. Ç'a été pour nous l'occasion de chercher à définir le fondement théorique de nos collaborations avec les groupements religieux."

A diverses reprises, M. Albert Thomas cherche dans des conclusions particulières ou générales, à discerner la portée des tendances sociales des Eglises.

"De bons observateurs du monde moderne, écrit-il, soutiennent que la solidarité de travail et de besoin qui rapproche de plus en plus les hommes est contraire aux vieux conflits de croyances qui se traduisaient par des attitudes exclusives, que l'esprit de secte est désarmé, et que les rivalités philosophiques ou religieuses n'ont plus d'issue que dans l'émulation. De plus en plus, les religions seraient moins disposées à des batailles doctrinales qu'à une sorte de concours en vue de remédier aux maux de l'humanité nouvelle. C'est, concluent-ils, "vers les œuvres sociales ou morales que s'orienterait l'action religieuse".

Le Directeur du B. I. T. croit trouver que l'attitude prise, ces dernières années, par les Eglises à l'égard de la question sociale, apporte quelques arguments à cette thèse générale.

Le jugement d'un observateur aussi attentif que le Directeur du Bureau International du Travail, sur la collaboration des Eglises montre que l'Eglise n'est plus aussi loin aujourd'hui des intérêts de la classe laborieuse et des grands problèmes du monde moderne, que cela a été le cas au cours des décades passées.

En effet, la misère commune, l'urgence de certaines tâches pratiques et une conception plus profonde de l'Evangile ont non-seulement conduit les Eglises à se rapprocher les unes des autres, mais encore les ont mises en face des problèmes sociaux qui agitent le monde.

L'Eglise paraît ainsi renoncer en partie à sa dignité byzantine et à son isolement d'antan; elle ne craint plus de pénétrer au coeur de la vie moderne, dans les laboratoires, dans la psychologie du prolétariat, dans les idées des masses ouvrières et de cette manière, elle entre dans

le plan divin qui fit naître Jésus dans une étable. En agissant ainsi, elle communie vraiment avec le peuple dans ses travaux, dans ses luttes, dans sa destinée.

Nous osons espérer que l'opinion du Directeur du Bureau International du Travail deviendra celle du monde ouvrier, ce qui ouvrirait la voie à une nouvelle compréhension de la tâche sociale de l'Eglise. Celle-ci ne cherche pas la domination, mais la communion; elle réclame non la sécurité dans l'isolement spirituel, mais sa part de responsabilité commune. Elle doit être tout aussi près de la terre que du ciel.

Toutefois cette compréhension nouvelle de la transformation qui s'est effectuée dans l'attitude des Eglises et que signalent les paroles de M. Albert Thomas, n'est qu'un commencement plein de promesses.

D'une part, il y a aujourd'hui encore, au sein de l'Eglise, certains membres qui redoutent pour elle la poussière de la rue et le contact avec les problèmes de la vie pratique. Ils voudraient tenir l'Eglise au-dessus de la mêlée.

D'autre part, du côté ouvrier, on est loin encore de se rendre compte de cette transformation. On reproche même au Bureau International du Travail de consacrer trop de temps et de forces à cette nouvelle collaboration avec les Eglises.

M. Thomas répond à ces reproches en ces termes:

"En conscience, nous ne le croyons pas. Si beaucoup d'adhésions spontanées nous viennent, si du sein des Universités, des Eglises, des Associations de service social, de nobles élans orientent les coeurs vers notre oeuvre de justice sociale, combien de fois n'avons-nous pas à déplorer l'indifférence ou l'inertie de ceux qui devraient être nos soutiens les plus fidèles? Combien de fois n'avons-nous pas dû réveiller les attentions et ranimer les courages?

Non, la vie internationale n'est pas le fruit d'une génération spontanée. Elle ne peut naître que par une action quotidienne, une volonté tenace, une conception claire du but à atteindre. Or, qui donc pourra coordonner les bonnes volontés éparses, qui donc pourra les utiliser pour la fin commune, sinon nos organisations permanentes?

A peine pourrait-on nous reprocher de nous montrer trop accueillants, d'accepter trop facilement toutes les manifestations de sympathie, toutes les déclarations d'amitié, de ne pas chercher avec assez d'acuité, ni de critique si les principes des organisations religieuses ou sociales qui se tournent vers nous, sont dans leur origine et dans leur essence vraiment en accord avec les idées de justice sociale inscrites dans la Charte du Travail. Il se peut en effet que certains se laissent prendre de bonne foi à des analogies superficielles, il se peut que d'autres s'arrêtent en route, s'inquiétant des conséquences de leur adhésion à notre œuvre. Mais pourquoi, en ces premières années d'une grande tâche où la plupart des Etats souverains ont pensé pouvoir s'unir, repousserions-nous les concours qui se sont offerts de bonne foi? Pourquoi ne laisserions-nous pas s'affirmer dans sa spontanéité une concorde, même momentanée, même parfois superficielle, si elle peut aider aux premières réalisations positives? "Dieu, plus tard, reconnaîtra les siens."

Au demeurant, comme il nous est arrivé de l'indiquer au cours de la dernière année, soit à l'occasion de la Conférence de l'Alliance universelle pour l'amitié inter-

nationale par les Eglises, soit à l'occasion de la Conférence internationale du Service social, toute notre œuvre ne procède-t-elle pas d'aspirations, d'espérances humaines assez hautes pour pouvoir unir toutes les opinions, toutes les confessions, tous les partis? Quels que soient les moyens par lesquels les hommes comptent s'élever au plus haut degré de civilisation et de paix, leur idéal n'est-il pas commun? Quand les catholiques rappellent "l'éminente dignité de la personne humaine", "qui est le temple de Dieu", quand les protestants proclament "le droit de tout homme au salut", le devoir "de sauver tout homme et de sauver tout l'homme", quand les démocrates déclarent avec Quinet "qu'il faut élever en tout homme l'édifice de l'humanité moderne", quand Jaurès enfin demande que soit "réalisée en tout homme la plénitude d'humanité", qui donc hésiterait à reconnaître que l'idéal de tous est commun, et que cet idéal ne peut être atteint que si d'abord le programme tracé par la Partie XIII est accompli?"

Et, une dernière fois encore, tout à la fin de son rapport, M. Albert Thomas fait entendre le leit-motiv de sa conviction:

"Mais en dernière analyse, lorsque nous recherchons et apprécions les facteurs qui peuvent contribuer au développement de notre œuvre, c'est encore et toujours à l'importance des forces morales que nous nous trouvons ramenés . . *La question sociale n'est pas "question d'estomac", comme on l'a souvent répété, elle est avant tout "question de foi et de volonté."*

Ceci est une confession qui mérite d'être entendue. Mais précisément parce qu'à la base de cette nouvelle attitude des Eglises à l'égard de la question sociale, il y a la foi, nous devons veiller à dissiper un malentendu qui consisterait à croire que l'Eglise en apportant son concours sur le terrain moral et social ne poursuit qu'une activité purement pratique et néglige son message évangélique de salut éternel. Les problémes sociaux préoccupent les Eglises par le fait même qu'ils touchent à leur foi, à la foi dans le salut en Jésus-Christ, dans une communion fraternelle, dans le commandement de la charité, dans la justice sociale, dans la volonté sainte de Dieu Lui-même, dans l'action rédemptrice du Christ.

Seule cette foi donne aux Eglises le courage et la force de travailler dans ce domaine; même si l'unanimité sur le terrain des formules théologiques n'est pas atteinte.

Si l'Eglise s'occupe du problème social, c'est parce qu'il est en effet comme Mr. Thomas dit très bien, un problème moral, voire même religieux.

Le jour où l'importance des forces morales dans la question sociale sera universellement reconnue, la base la plus large à la collaboration des représentants de tous partis et de toutes tendances sera assurée.

Faire appel à ces forces morales, éveiller la conscience sociale — voilà la contribution la plus importante que les Eglises peuvent apporter aux efforts de l'humanité pour trouver une solution aux conflits de notre temps.

Abstract and Zusammenfassung s. page 316.

XII.

Eglise et travail forcé [1]).

Par M. le Pasteur Elie Allégret, Paris.

"L'Eternel dit à Caïn: Où est ton frère Abel? — Et il répondit: Je ne sais! suis-je le gardien de mon frère? — Et l'Eternel dit: Qu'as-tu fait? . . . — La voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu' à moi. — (Genèse 4. v. 9.)

Les chrétiens ne peuvent pas se désintéresser d'un des plus graves problèmes moraux et sociaux que posent aujourd'hui à la conscienne humaine les conditions du travail, en particulier chez les peuples attardés ou de civilisation autre que la nôtre.

Par l'article 22 du pacte de Versailles qui affirme "la mission sacrée de civilisation" qui incombe aux puissances signataires, le problème de nos rapports avec ces peuples a été sur le plan spirituel, et les services du B.I.T. en publiant les résultats d'une enquête méthodique poursuivie depuis des mois et en mettant à l'ordre du jour de la Conférence, la question du travail forcé, montrent qu'ils entendent poursuivre juspu'au bout la tâche qui leur a été confiée par la Société des Nations.

Mes frères, en parlant dans cette chaire des efforts de l'Organisation Internationale pour établir une réglementation du travail, je ne puis pas oublier que Calvin lui-même — qui voulait un christianisme pratique, appliqué à tous les détails de la vie — Calvin, déjà parlait de nos devoirs vis-à-vis des autres races . . . En relisant Calvin et en pensant au message que je devais vous apporter ce matin, une parole s'est imposée à moi, une de celles que nous trouvons dans les premières pages de notre vieille Bible: "Caïn, qu'as-tu fait de ton frère?" — et il m'a semblé que notre culte d'aujourd'hui devait être consacré à un examen de conscience, où nous nous demanderions si nos rapports avec nos frères sont ce qu'ils doivent être et où nous nous poserions à nous-mêmes la question qui certainement un jour nous sera posée: qu'as-tu fait de ton frère? — Faisons-le aujourd'hui, car demain il pourrait être trop tard, lui ou nous tous deux peut-être, nous aurons passé.

I

"Caïn, où est ton frère?" — Une fois déja l'homme avait tressailli comme l'enfant pris en faute et s'était caché en entendant la voix de Dieu.

C'était à l'aube de l'histoire, au moment où l'homme venait de naître à la vie consciente, personnelle, morale. Il s'agissait alors, en apparence, d'une simple désobéissance, qui pèserait à peine sur notre conscience. Mais l'arbre, le fruit, n'étaient qu' un symbole: sous cette forme si simple que les petits enfants mêmes comprennent aisément, c'est le drame éternel de la vie intérieure, de la déroute de la conscience, de la révolte de l'homme contre son Dieu, qui s'impose.

Quelques années s'écoulent et un second dialogue s'engage: "Caïn, Caïn, qu'as-tu fait de ton frére?" — Est-ce encore une peccadille? — le premier fils, le fils aîné de l'homme coupable a versé le sang de son frére; par intérêt et par jalousie, il est devenu un fraticide.... Tragique leçon, nécessaire à la conscience humaine à travers les siècles, pour lui rappeler comment la rupture des relations normales entre la créature et le Créateur, entraîne nécessairement la rupture des relations normales de l'homme avec

[1]) Extrait de la Prédication donnée à la Cathédrale St. Pierre, le 2. Juin 1929 à l'occasion de la 12. Session de la Conférence Internationale du Travail.

l'homme son frère. Ni la nature humaine ni celle du mal n'ont changé: la secrète mais inéluctable logique est toujours la même.

Qu'il est émouvant, mes frères, ce dialogue de Dieu et de Caïn! Un juge — et en face de lui un accusé, que sa réponse même dénonce et condamne et qui va recevoir la flétrissure ineffaçable mettant le meurtrier hors de l'humanité. Certes, il restait peu d'espoir, et pour avoir aisi rongé une âme, déchaîné toutes les passions, le mal était terrible!

Cependant il n'était pas irréparable, il n'était pas total, absolu. L'homme pouvait, devait s'élever au-dessus de ses instincts brutaux; il en était capable — j'en ai trouvé la preuve dans la conscience des plus sauvages au coeur de l'Afrique ou dans les îles perdues du Pacifique, — et j'en trouve la preuve dans la question même qui constate sa déchéance: "Qu'as-tu fait?" — — —

Il pouvait donc faire autre chose. Il devait prendre vis-à-vis du frère que Dieu lui avait donné, une attitude de frère: parce qu'il était son frère, il était responsable de lui. — — L'homme est toujours le gardien de son frère, et il ne peut se dérober à ce devoir sans devenir un meurtrier. Et remarquez, mes frères, combien il était nécessaire qu'il en fut ainsi: à la solidarité fatale dans le mal doit répondre la solidarité dans le bien pour empêcher une démoralisation totale, pour maintenir en un corps la famille humaine et pour rendre possible son salut même! — —

Si cela est vrai pour l'homme séparé de Dieu, si-quelles que soient nos convictions religieuses — nous devons à nos frères de leur communiquer, de mettre à leur service la part de vérité, de force, de joie que avons reçue, combien le devoir est encore plus clair et plus impérieux pour nous, chrétiens, qui croyons posséder le plus précieux de tous les biens? Il ne s'agit pas ici d'une charité à faire, mais d'une question de justice.

Dieu, de qui nous avons tout reçu, ne nous a rien confié que pour que nous le donnions à notre tour. — Jésus lui-même n'a pas fondé une institution qui rendit inutile la collaboration de l'homme pour la continuation de son oeuvre; il a laissé comme héritage à ses disciples quelques paroles, un exemple, un souvenir et par-dessus tout le principe mystérieux d'une vie nouvelle, avec l'ordre de la porter au monde et de la transmettre à travers les siècles, à toutes les générations humaines. — —

La vie seule peut enfanter la vie, et l'homme vivant est indispensable à l'homme pour l'amener à Dieu.

Quel privilège, mais quelle responsabilité aussi, d'être ainsi associé à l'oeuvre créatrice et rédemptrice de Dieu! et Dieu a le droit de nous demander, comme à Caïn; "Qu'as-tu fait?" que dis-je? comme à Caïn? bien plus qu'à lui, car il nous a donné à nous qui connaissons Jésus-Christ, infiniment plus que ne possédait Caïn! Nous sommes responsables de leurs corps, de leurs vies comme de leur âme.

Et cette sainte préoccupation vient inspirer, illuminer tous les actes de notre vie. Lorsque nous luttons, pour saisir plus de vérité, lorsque pour rester fidèle à notre idéal, nous acceptons le sacrifice, si obscur soit-il, nous sommes les bons gardiens de nos frères, nous apportons notre pierre pour la Cité nouvelle qui lentement s'élève, où la Justice habitera!

II

Si nous mesurions vraiment toute notre responsabilité, si nous sentions peser sur nous tout ce qu'elle a de solennel, je m'arrêterais pour me prosterner avec vous, hu-

milié, repentant. Mais n'est-il pas vrai, qu'à l'ordinaire, nous portons assez légèrement notre responsabilité? Nous marchons, absorbés par nos intérêts, nos joies, nos luttes, inconscients, trop souvent de toutes les blessures que notre indifférence, notre égoïsme, notre orgueil peuvent faire à l'âme de nos frères . . .

Je ne veux rien exagérer, mes frères, mais cependant essayez de voir, comme Dieu les voit, cette multitude de témoins accusateurs qui pourraient se dresser contre nous! Je parle d'une multitude, car notre responsabilité n'a de limites que celles de notre solidarité, qui est infinie! Les premières de nos victimes ne sont-elles pas souvent les plus rapprochées? dans le sein de nos familles, parmi ceux que pourtant nous aimons le plus? . . .

Et le cercle va s'élargissant: autour de la famille, ce sont les amis, les serviteurs, les ouvriers, les employés, les patrons, les relations, avons-nous laissé perdre quelqu'un de ceux que Dieu avait placés sur notre route pour que nous prenions soin de lui? . . .

Ne sommes-nous point responsables, pour notre part, du sort et des destinées de ces multitudes travaillées et chargées dont le Christ avait pitié, c'est-à-dire des destinées même du monde! Pensez-vous parfois que pour gagner de l'argent, pour assurer à notre commerce et à notre industrie de nouveaux débouchés, nous imposons à des milliers et à des dizaines de milliers de bruns, de jaunes, de noirs un travail qui les tue? Je lisais il y a quelque temps qu'à Shangaï, sur 82.000 ouvriers employés dans les filatures de coton, il y avait 22.000 enfants de moins de 14 ans!

Que nous le voulions ou non, nous sommes solidaires puisque nous ne pourrions plus vivre sans les produits ou les matières premières qui nous viennent de toutes les parties du monde, et nous sommes tous, au moins complices des meurtriers de nos frères! — — —

III

"Caïn, qu'as-tu fait de ton frère?" — A mesure que nos responsabilités se précisent, ne vous sentez-vous pas toujours plus accablés? Quelle est donc la raison de tant d'oublis, de tant de fautes? L'exemple de Caïn nous a montré que la cause profonde de la rupture des relations normales de l'homme avec l'homme était la rupture des relations normales de l'homme avec Dieu.

Il en est de même pour nous. Si nous avons été de mauvais frères, c'est que nous n'avons pas été pour Dieu et pour Celui qu'Il nous a donné, ce que aurions dû être.

Ce n'est pas en vain que le Christ s'est fait notre frère; notre attitude vis-àvis de lui dicte aussi notre attitude vis-à-vis de nos frères; il incarne à ce point l'humanité qu'il a pu dire: ce que vous aurez fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'aurez fait. Si nous désertons le service de nos frères, les plus humbles des non civilisés comme les plus misérables de ces foules anonymes que broie notre machinisme, c'est lui que nous abandonnons!

Si nous avons éte indifférents ou hostiles, nous avons rendu vains autant qu'il dépendait de nous, son amour et son œuvre — en réalité nous nous sommes rangés au nombre de ses meurtriers.

Oh! qu'Il nous pardonne comme Il a pardonné à ses bourreaux et que, dans la contemplation de Celui qui nous a aimés jusqu'à la mort, notre égoïsme soit brisé, notre coeur s'ouvre aux compassions infinies, pour que nous puissions enfin sortir de nous-mêmes, nous donner aux autres en aimant comme Il nous a aimés! et connaître quelque chose de cette infinie tendresse qui le conduisait de village en village pour relever, guérir, consoler, sauver!

IV

Et maintenant mes frères, il est aisé de comprendre l'importance du culte que nous célébrons aujourd'hui. Il nous rappelle très spécialement que le commandement du Christ: aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés, doit régir les relations des classes, des peuples, des races comme celles des individus. C'est l'idéal que le Christ avait laissé à ses disciples, et que nous, peuples chrétiens de nom, nous avons si longtemps oublié. En lisant les récits même les plus modérés, de certaines conquêtes coloniales, n'avez-vous pas entendu avec angoisse le terrible: "Caïn, qu'as-tu fait?"...

Il a fallu des siècles à la conscience humaine pour arriver à formuler la Déclaration des Droits de l'homme, qui est en partie d'origine protestante, et un siècle de plus pour la compléter par la Déclaration des Droits des Peuples, l'organisation de la Société des Nations, de la Commission des Mandats et du B. I. T. Mais cette dernière conquête, bien qu'elle ait été préparée et qu'elle soit poursuivie par une belle phalange de grands gouverneurs que vous connaissez tous, n'est point achevée et elle ne peut devenir définitive que par la collaboration persévérante, convaincue et enthousiaste de toutes les bonnes volontés,...

Vous savez, sans que j'y insiste, ce qu'a été pour les peuples de couleur l'invasion blanche! Au 18ème siècle déjà Franklin disait que celui qui saurait se rendre compte de ce qu'avait coûté la possession des Antilles, ne pourrait pas regarder sans horreur un morceau de sucre, tant il le verrait imbibé de sang! Sans doute on pourrait faire un tableau très vrai et très beau de tous les bienfaits que nous apportons aujourd'hui et cependant il est indiscutable que nous avons brisé les cadres des sociétés indigènes, leurs croyances, leurs coutumes, les livrant presque sans défense aux pires tentations; il est indiscutable encore que les progrés de l'industrialisme moderne et la soif des gains rapides ont amené de terribles souffrances. Sans doute la mise en valeur de toutes les parties de la terre est un fait, une nécessité économique, mais il importe que cette mise en valeur ne devienne pas une exploitation égoïste des terres, des produits naturels et des hommes....

En juin 1920, j'étais tous près d'ici à Crans; le Conseil International des Missions se réunissait pour la première fois depuis la guerre. Une des questions à l'ordre du jour était précisément celle de la situation des travailleurs indigènes dans les Colonies, et je retrouve dans le procès-verbal de nos séances de passage: "Pour l'avenir des peuples africains, il est nécessaire que la question du travail soit réglée selon la justice. Il n'est pas possible que les missionnaires demeurent indifférents. Si les missionnaires acceptaient sans protestation une politique qui réduirait les indigènes à être de simples instruments au service des blancs pour produire de la richesse, ils trahiraient leur cause, leur foi et le message qu'ils apportent en appelant tous les hommes à devenir fils de Dieu." Et nous nous disions: la paix, la vraie, définitive, dépend de ce que deviendra cet idéal qui a inspiré la Société des Nations. Le prendra-t-on au serienx ou bien, satisfaits par quelques phrases sonores, aurons-nous simplement ajouté à toutes les autres une hypocrisie de plus? On se mit à l'œuvre pour le traduire en actes. La commission temporaire de l'esclavage et le B.I.T. l'ont fait avec persévérance et en dépit de tous les obstacles. Il fallait d'abord supprimer enfin complètement l'esclavage, puis mettre fin à toutes les situations de travail ayant un caractère servile. Une enquête large et méthodique sur les conditions du travail indigène a été achevée et

le B.I.T. en apporte les conclusions à la Conférence du Travail réunie depuis deux jours.

Nous sentons tous l'importance extrême, vitale, qu'aura pour l'avenir de tous ces peuples la Convention Internationale qu'on va préparer. Si je rappelle tout cela, mes frères, c'est pour que nous puissions tous entourer de notre sympathie et de nos prières ceux qui ont accepté cette tâche si complexe, si délicate, si difficile.

Il fut un temps où nos Eglises protestantes, après de longues années de persécutions, s'étaient comme repliées sur elles-mêmes. Il semblait aux chrétiens que la tâche de leurs Eglises était uniquement religieuse et qu'elles devaient se tenir à l'écart de tous les mouvements politiques ou sociaux... et l'abîme se creusait entre elles et leur milieu. Les chrétiens devenaient infidèles à leur mission, à leur passé, à leurs traditions. Mais depuis quelques années, grâce en partie à l'essor de l'oeuvre missionnaire, leur conscience s'est éveillée aux nouveaux devoirs. Ils ont entendu la solennelle question: "Qu'as-tu fait de ton frère?" et ils se sont levés pour réparer. Les Conférences de Stockholm, Lausanne, Prague, Jérusalem témoignent que les Eglises issues de la Réforme ont une vision toujours plus claire de leurs responsabilités sociales; elles veulent mieux coordonner leurs efforts et montrer par des faits que l'Evangile est, non pas la consécration de ce qui a été, mais une puissance de rénovation continue et que les vrais disciples du Christ sont des hommes au coeur fraternel, comprenant les besoins économiques, sociaux aussi bien que moraux du monde en reconstruction et prêts à se donner tout entiers.

Le plan divin c'est l'achèvement de la création, c'est la rédemption, non seulement des individus, mais de l'humanité dans son ensemble, et pour hâter sa réalisation, la Conférence de Stockholm recommandait la collaboration avec tous ceux qui ont le même idéal, en particulier avec la Société des Nations et le B. I. T. Et la Conférence de Jerusalem dans son appel à la chrétienneté, ne pose-t-elle pas une fois de plus la tragique question: "Qu'as-tu fait de ton frère?"

Lorsque le Christ couvert de blessures, montant au Calvaire, succombait épuisé de fatigue, un passant fut saisi et contraint d'aider la victime à porter sa croix. C'était un noir, Simon de Cyrène, un esclave sans doute qui ne pouvait protester. Un des acteurs du grand drame qui est à l'origine de l'humanité nouvelle était un représentant de ces peuples si longtemps esclaves. Ne sont-ils pas nos frères, les frères de celui qui aida Jésus à porter sa croix? Ne leur devons-nous pas de les aider aussi à porter la leur? —

Et s'il fallait un appel encore pour nous décider à sortir de nos Eglises pour aller vers nos frères, je vous ferais entendre celui que le Directeur du B. I. T. adressait aux membres de la Conférence de Prague: "Vous voulez réaliser la règle sublime: Aimez-vous les uns les autres. — Quand vous aurez réussi, tout alors sera devenu aisé et facile. — — —"

Je voudrais ce matin envoyer de votre part un fraternel message à tous les membres de la Conférence Internationale du Travail, et leur dire que nous communions avec eux dans leurs plus hautes espérances; que parce que nous sommes les disciples de Celui qui a dit: j'ai vaincu le monde, nous sommes assurés de la victoire...

* * *

Nous croyons que, pour que l'homme ressuscite en ces hommes, nos frères, pour que soient réalisés les nobles ambitions de la Société des Nations et de l'Organisation Internationale du Travail, l'Evangile est nécessaire.

Les réglements les mieux faits, les mesures les plus sages, les plus justes, les plus généreuses ne suffiront pas à apaiser la soif d'idéal, de vie supérieure, pleine, intégrale qui tourmente les peuples. Tous les bienfaits, toutes les améliorations matérielles n'y suffiront pas. Il faut un idéal, un pardon, une espérance à l'âme humaine, il lui faut le Christ vivant.

N'est-ce pas le Christ qui a réuni le jour de Pentecôte, la première assemblée de la Société des Nations, dans laquelle déja un noir, le serviteur de la reine Candace, était entré? N'est-ce pas le Christ qui a éveillé la conscience moderne à ses devoirs vis-à-vis des esclaves? Wilberforce, Will Penn étaient des chrétiens. N'est-ce pas lui qui rapproche les hommes en les faisant communier dans les mêmes espérances et dans la même vie, personnelle à chacun et commune à tous, et les nourrit du même pain qu'ils trouvent dans le même livre traduit dans toutes les langues? N'est-ce pas lui enfin qui a donné comme devise à la société nouvelle: "Servir! "Les grands des nations les oppriment . . . qu'il n'en soit pas de même parmi vous; quiconque veut être grand, qu'il soit serviteur"! — Le Fils de l'Homme est venu non pour être servi, mais pour Servir."

La lutte formidable est engagée partout dans le monde entre ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire, non seulement dans notre civilisation, mais dans la race, dans l'âme humaine. Pour que le bien l'emporte, pour que la justice triomphe, il faut que l'Eglise chrétienne mobilise toutes ses forces, pour aller au secours du monde que menace notre civilisation déchristianisée, et que, consciente de sa responsabilité, elle se jette tout entière, joyeusement, dans la bataille.

Il faut qu'elle joigne ses efforts à ceux des hommes qui, sans porter le nom de chrétiens, se donnent pour qu'il y ait sur la terre un peu plus de justice; — il faut qu'on ne puisse plus dire que les forces spirituelles sont lentes à agir.

Jamais encore au cours de l'histoire, tâche plus vaste et plus belle n'a été proposée à une génération d'hommes de bonne volonté. Puissions-nous tous en prendre notre part et ce n'est pas en vain que nous aurons vécu car nous aussi nous aurons aidé le Christ à porter sa Croix en portant celle de nos frères, nous aurons été les disciples fidèles du Bon Berger pour aller chercher toutes les brebis perdues, et les ramener dans la bergerie où il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul berger. Amen.

Abstract und Zusammenfassung s. page 317.

XIII.

Book Review.

Lifelong Education.

The Rev. Basil A. Yeaxlee contributed to the April number of *Stockholm* an article on *Adult Education, Religion, and World Citizenship.* He has just brought out under the title *Lifelong Education*[1]) "a sketch of the Range and Significance of the Adult Education Movement". He obtained his doctorate from London University

[1]) Cassel & Co. Ltd. London. 1929. 2/6 net. pp 168.

some years ago for what is *the* book on the subject. "Special Values in Adult Education." It is a great advantage that his unrivalled knowledge and unchallenged authority in this sphere should be brought within the reach of a much larger number of readers than the two volumes of his long work were. In the first chapter he discusses what it means to grow up, and shows what the consequences in obligations and responsibilities of growing up are. In the second he shows how the grown man can meet the demands on him only as he always remains a student. The third chapter shows that he takes no narrow intellectualist view of education; we must learn from men as well as books, education must be as wide as life itself. Having thus proved the need of Adult Education, he traces its history in the fourth chapter on "Prophets and Pioneers in the Nineteenth Century". In the fifth chapter he gives a survey of "the movement in our own time". Not content with, while grateful for, what has been and is being achieved, he invites us in the sixth chapter to seek "fresh woods and pastures new" to consider what needs yet to be attempted. He recognises that if progress is to be made, we must deal with the "emerging problems" (chap. VII.) such as the danger of adult education being used for partisan propaganda, the conflict between the advocates of vocational and non-vocational education for adults, the difficulty of securing the adequately equipped teachers, personally as well as academically, the relation of the adult education movements to the regular University courses, the correlation of voluntary and official effort. The eighth chapter shows how the solution of these problems demands both wisdom and understanding; and the ninth that what is most wanting is adequate financial resources to meet the just obligations of the movement to its teachers. The last chapter recalls the ideal aimed at, that all reached may become "fully adult". One is tempted to quote many interesting and valuable statements and counsels, and to discuss many of the problems raised, but the limits of space necessarily imposed on such a review forbid. The outline of the contents should whet the appetite of many readers for the book itself, which can be unreservedly commended. Alfred E. Garvie.

XIV.

Abstracts. Zusammenfassungen. Résumés.

Abstract from: Editorial s. page 211.

Interesting light is thrown on the idea of *oecumenism* by a volume just published by Alfred von Martin, entitled "Luther from the Oecumenical Point of View", and containing 20 articles by Protestant and Roman Catholic writers. The difficulty of reconciling "Protestantism" and "Catholicism" is here clearly shown, but at the same time the fact becomes apparent, paradoxal as it may appear, that the oecumenical sense was strongly developed in Luther himself, and that "Protestantism" and "Oecumenism" belong to one another, in spite of their inner conflict, and degenerate if they are entirely separated.

Of interest likewise is the work of the Jesuit Max Pribilla "Concerning Church Union Stockholm, Lausanne, and Rom". He gives a largely objective descriptive of the Stockholm and Lausanne conferences and points out that the papal encyclical, "Mortalium animos", is of a purely disciplinary character and intended to prevent a vague and formless syncretism, but in no sense to hinder the participation of Roman Catholics in the interconfessional study of the questions of faith, or even the participation of the Church itself at international conferences or Church Councils of a widened character; the position and claims of the Church being naturally safe-guarded. Pribilla is still more favourable

in regard to the possibility of the cooperation of the Catholic Church in the social work of the Churches and in the campaign against atheism and freemasonry. It is well known that there is no objection to such cooperation from the side of the Churches represented on the Continuation Committee, but that rather it is the earnest wish of all Christians to create a unified counter-offensive against the profound evils with which present-day humanity is afflicted, and which spring in the last resort from human sin.

Résumé de: Editorial v. page 211.

Des données intéressantes sur l'idée de *l'oecuménisme* ont été exposées dans un ouvrage formé d'une vingtaine de dissertations d'auteurs protestants et catholiques romains et qu'Alfred von Martin a fait paraître sous le titre "Luther du point de vue oecuménique". La difficulté de concilier "évangélique" et "catholique" en ressort clairement, mais en même temps on constate ce fait encourageant, bien qu'un peu paradoxal, que chez Luther lui-même, le sens oecuménique est fortement développé et que les termes "Protestantisme" et "Oecuménisme", malgré leur antinomie, s'accordent, et ne peuvent que s'affaiblir en se séparant.

L'ouvrage du Jésuite Max Pribilla, "de l'Unité des Eglises. Stockholm, Lausanne et Rome" présente aussi de l'intérêt. Dans un exposé mesuré et très objectif, concernant Stockholm et Lausanne, il s'attache à démontrer que l'Encyclique Mortalium Animos a un caractère purement disciplinaire, destiné à écarter les erreurs du syncrétisme, mais qu'en aucune façon elle ne s'oppose à la participation des catholiques romains à la discussion interconfessionnelle des articles de foi, pas plus d'ailleurs qu'à la participation de l'Eglise elle-même à des Conférences internationales, ou à des conciles généraux; tout en réservant, bien-entendu, son entière liberté d'action et ses points de vue particuliers.

Pribilla va même plus loin; il entrevoit la possibilité d'une entente des Eglises dans le domaine social en vue d'une réaction contre l'Athéisme et la Franc-Maçonnerie. Il est à peu près certain que les Eglises qui font partie de la Commission de Continuation ne s'opposeraient pas à cette entente; bien au contraire, car tous les chrétiens désirent ardemment aboutir à une action concertée qui permette d'atténuer les maux dont l'humanité souffre, aujourd'hui, et qui en définitive sont nés du péché.

Le Comité des Eglises allemandes a publié à l'occasion du Xe anniversaire du Traité de Versailles un manifeste qui fait ressortir les graves conséquences spirituelles et morales de la détresse en Allemagne, et plus particulièrement celles qui résultent des charges de la dette de guerre. Il devrait être recommandé à l'Institut et à la Commission de Continuation tout entière, une fois la situation politique définitivement éclaircie, de s'occuper activement de la question de l'appauvrissement économique des peuples européens.

* * *

Abstract from: Schweitzer: Philosophy (Weltanschauung) and Social Problems, see page 215.

Socialism means in the first place the effort of the working classes to raise their standard of living, and in the second place that Marxist philosophy of life which formes the theoretical basis for the practical demands of Labour on the Continent. In any case socialism contains certain philosophical elements of an idealistic or materialistic character. The actual class-struggle therefore involves a theoretical or philosophical discussion of these elements.

On the other hand the present conflict between different theories likewise

involves certain social consequences, as may be seen, for instance, in the disintegrating influence exercised by materialism on the life of the community and the family.

The forces which are hostile to Christianity are organised on an international basis. It is therefore necessary that the apologetic effort of Christianity should also be concentrated in a Christian Internationale, with a common centre of observation and action.

The theoretical and apologetic aspect of the oecumenical movement is thus seen to be closely connected with the social task which it has undertaken.

Résumé de: Schweitzer, Conception générale du monde (Weltanschauung) et question sociale, v. page 215.

Socialisme a un double sens. Il signifie d'abord l'effort dans la classe ouvrière pour assurer son existence sur une base de justice sociale. Mais socialisme signifie aussi la conception marxiste ou cette philosophie rationaliste et matérialiste qui sert de base théorique aux revendications ouvrières. Dans tous les cas, le socialisme contient les éléments d'une philosophie dans laquelle idéalisme et matérialisme se rencontrent d'une façon singulière. La lutte pratique des classes exige donc aussi une discussion sur les bases théoriques et philosophiques du mouvement.

D'autre part, la discussion philosophique présente aussi un aspect social. On peut par exemple montrer sans peine qu'une conception matérialiste du monde mène à la destruction de la société, de la famille avant tout. L'Eglise a donc toute raison de s'intéresser non seulement à la lutte des classes, mais à la lutte des idées.

Les ennemis du christianisme sont tous organisés sur une base internationale. Cela exige du côté chrétien l'effort d'une entreprise apologétique moderne, du point de vue international, avec des centres d'observation et d'action tant intellectuelle que spirituelle et sociale.

* * *

Zusammenfassung zu: Garvie, Der Gegensatz zwischen „Goldener Regel“ und dem System industrieller Konkurrenz, s. Seite 221.

Die Gefahren der Kasuistik als einer Umgehung und nicht als einer Deutung der christlichen ethischen Prinzipien müssen vermieden werden, aber wir dürfen der Frage nach der Anwendung dieser ethischen Grundsätze auf konkrete Fälle nicht ausweichen. Dies trifft sowohl für das ökonomische und politische Gebiet wie für jeden anderen Lebenskreis zu, da keine menschliche Tätigkeit autonom ist in dem Sinne, daß sie nicht dem sittlichen Gesetz unterstände, auch wenn dieses in seiner eigenen Sphäre allgemeinere Fassungen zuläßt.

1. Die Norm für unsere Stellungnahme ist die *„Goldene Regel“*, die im Licht des obersten christlichen Gesetzes der absoluten Liebe zu Gott und einer gleichen Selbst- und Nächstenliebe verstanden werden muß. So verstanden ist sie nicht die Forderung einer buchstäblichen *Gleichheit*, sondern vielmehr einer *Gerechtigkeit*, die auf der Anerkennung der individuellen Unterschiede von Mensch zu Mensch und ihrer besonderen Funktion innerhalb der Gemeinschaft, als Glieder in der Einheit eines Organismus, und auf der Unterscheidung der individuellen und sozialen Pflichten (Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Lehrer und Schüler usw.) beruht. Eine Erfüllung dieses Ideals ist nicht denkbar ohne eine Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse; die Möglichkeit seiner Erfüllung

für den Einzelnen ist mit abhängig vom Stand der sozialen Entwicklung, die zu fördern nicht weniger Pflicht der Einzelnen ist.

2. Das auf dem Prinzip der Konkurrenz und des Profits beruhende industrielle System fordert den von dieser Norm geleiteten Menschen zur Stellungnahme heraus. Das System selbst hat Wandlungen durchgemacht. Die Konkurrenz ist eingeschränkt worden durch Zusammenschlüsse sowohl auf Seiten des Kapitals wie der Arbeiterschaft, die einerseits zu Konflikten geführt, anderseits aber auch ausgleichend gewirkt haben. Aber es ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, daß das Kapital oder die Arbeiterschaft sich zur einseitigen Wahrung ihrer Interessen zum Schaden des Gemeinwohles zusammenschließen.

Daher der Ruf des Sozialismus und Kommunismus nach der Überführung des industriellen Systems in die Kontrolle oder den Besitz des Staates. Weniger radikale Lösungsversuche gehen in der Richtung auf Zusammenarbeit, Gewinnbeteiligung am Unternehmen. Diese Versuche sind aus dem heutigen System selber hervorgegangen.

3. Unter den sekundären moralischen Folgeerscheinungen des Systems, die verwerflich erscheinen, werden hervorgehoben: a) der angeblich unversöhnliche Interessengegensatz zwischen Unternehmer und Arbeiter, der eine rücksichtslose Interessenpolitik auf beiden Seiten zur Folge hat; b) der Wechsel von Hoch- und Tiefkonjunktur des Handels mit seiner Folgeerscheinung der Arbeitslosigkeit, für die erst die jüngste Gesetzgebung eine soziale Verantwortlichkeit des Unternehmers sowie des Staates gegenüber den davon Betroffenen aufgestellt hat; c) die Methoden der Unwahrhaftigkeit und des Betrugs im Geschäftsleben, für die die Notwendigkeit des „Existenzkampfes“ eine Entschuldigung abgeben soll, die aber das feinere Gewissen schwer belasten, und d) die Politik rücksichtslosen Kampfes gegen den Konkurrenten zur Erreichung einer Monopolstellung.

Eine tief zu beklagende primäre moralische Folgeerscheinung ist die Tatsache, daß zahlreiche Geschäftsleute sich dazu hergeben, für das Geschäftsleben eine laxere Moral einzuhalten als für ihr privates und gesellschaftliches Leben und diese laxe Moral oft auch auf das politische Gebiet auszudehnen. Es ist daher ein erfreuliches Zeichen, daß sich im Kreise der Geschäftswelt selber Widerspruch gegen diese Haltung regt. Auch die Kirchen haben sich gegen diese Erscheinungen allzu lange rein passiv verhalten, aber die Erkenntnis bricht sich doch hier immer mehr Bahn, daß die sittlichen Gesetze des Christentums auch im Geschäftsleben Geltung haben müssen, selbst um den Preis des Opfers. Es scheint weder möglich noch wünschenswert, die Konkurrenz gänzlich aus dem menschlichen Leben zu verbannen; aber ihre moralisch und ökonomisch verheerenden Folgen können beseitigt werden, wenn das egoistische Interesse als treibendes Motiv abgelöst wird durch den Geist des Dienens und der Zusammenarbeit, ähnlich dem „team spirit“ beim Sport. Wenn egoistische Motive im jetzigen Stadium der Entwicklung nicht gänzlich auszuschalten sind, so können sie doch eingedämmt werden etwa durch eine Beschränkung der als zulässig zu betrachtenden Gewinne des Kapitals oder der finanziellen Ausrichtungen an die Betriebs- und Geschäftsleitung, die als rechtmäßige Anerkennung der Geschäftstüchtigkeit gelten können. Das Christentum ist nicht revolutionär sondern evolutionär in seiner Methode. Das gegenwärtige industrielle System kann und muß daher allmählich umgewandelt werden unter der Leitung des christlichen Gewissens und des Geistes Gottes.

Résumé de: Garvie, Règle d'or et le système de concurrence industrielle v. page 221.

S'il faut éviter les dangers d'une casuistique qui, à l'exposé convenable des principes de la morale chrétienne, substitue une argumentation spécieuse, il ne faut pas moins se garder d'éluder les difficultés qui peuvent surgir dès qu'il s'agit d'appliquer ces principes aux cas particuliers. C'est de cette façon que les choses doivent être envisagées dans le domaine économique et dans le domaine politique, comme d'ailleurs dans les autres sphères de l'activité humaine, lesquelles sont solidaires et soumises toutes à la loi morale, lors même que celle-ci se prête à des versions différentes.

1. Notre critérium est "la Règle d'Or" interprétée à la lumière des préceptes de l'Evangile: Aimer Dieu de toute son âme, aimer son prochain comme soi-même. Il est évident qu'il ne saurait être question d'*égalité parfaite,* mais bien plutôt de *justice,* car il faut tenir compte à la fois des différences naturelles et sociales qui séparent les hommes, du fait de la diversité de leurs aptitudes et de leurs fonctions dans la Communauté; diversité qui entraîne la distinction des devoirs individuels et sociaux (Employeurs et employés, maîtres et élèves, etc.). La réalisation de cet idéal de justice n'est concevable que dans la mesure où l'on aura tenu compte des réalités et des faits; de plus, il dépendra essentiellement du degré d'évolution sociale de la collectivité, au progrès de laquelle il est du devoir de l'individu de travailler dans la mesure de ses moyens.

2. Le système industriel basé sur le principe de la concurrence et du profit est un défi jeté à l'homme qui se laisse guider par ces principes. — Ce système lui-même a subi des modifications. La concurrence a été limitée par des coalitions du Travail et du Capital, ce qui souvent a fait naître des conflits, mais a servi quelquefois aussi à aplanir des différends. Il peut arriver encore que Capital et Travail s'unissent pour la défense de leurs positions respectives et lèsent ainsi les intérêts de la Communauté.

D'où l'appel du Socialisme et du Communisme en faveur d'un contrôle public de l'Industrie, ou même de son étatisation. Des solutions moins radicales sont envisagées dans le sens de la coopération et de la participation aux bénéfices. Ainsi le bien tend à naître de l'excès du mal.

3. Entr'autres conséquences morales condamnables, découlant de l'organisation actuelle de l'Industrie, signalons: 1°) l'antagonisme qui dresse trop souvent les uns contre les autres employeurs et employés, sous prétexe que leurs intérêts seraient inconciliables; 2°) les fluctuations du Marché entraînant, avec toutes ses conséquences, le chômage, dont la responsabilité sociale n'incombait, jusqu'à une récente législation, ni à l'Etat ni aux Employeurs; 3°) les méthodes de duplicité et de fraude appliquées à la conduite des affaires et qu'on prétend justifier par la nécessité du "Struggle for life", mais qui blessent une conscience délicate; 4°) la politique de lutte sans merci entre les concurrents pour le monopole du Marché.

Il est une autre conséquence morale, importante, qu'il faut déplorer: nombre d'hommes d'affaires ne craignent pas d'user dans les affaires d'une morale un peu spéciale, qu'ils réprouveraient dans leur vie privée et dans leur vie sociale, mais qu'ils ne craignent plus d'utiliser dans le domaine politique.

Cependant il est réjouissant de constater que, du monde même des affaires, s'élèvent des protestations contre cet état d'esprit, devant lequel les Eglises chrétiennes elles-même sont restées trop longtemps passives. De plus en plus

l'idée se répand que les préceptes de la morale chrétienne doivent être introduits dans le monde des affaires, même au prix de quelques sacrifices.

Il ne semble pas possible et nullement désirable d'éliminer complètement la concurrence, mais elle n'aurait plus les conséquences désastreuses qui la caractérisent aujourd'hui, si l'homme, se dépouillant de toute préoccupation égoïste, agissait dans un esprit de camaraderie semblable à l'esprit sportif. Bien que, dans l'état actuel des choses, l'égoïsme n'ait pas dit son dernier mot, on peut du moins l'endiguer en quelque mesure par une limitation des gains du Capital, tout en laissant à celui-ci une marge de bénéfices suffisamment rémunératrice.

Le Christianisme procède non par révolution mais par évolution. Le système industriel actuel peut et doit se transformer progressivement sous l'influence de la conscience chrétienne et de l'esprit de Dieu.

* * *

Abstract from: Junod, A Question of Morality in Colonial Policy, see page 234.

The writer of this article points out various scandals which have manifested themselves in the French African colonies, and which have recently received a considerable measure of public attention. For example, the Government concluded an agreement with a private company for the construction of a railway in French Congo from Brazza-Ville to the sea, and agreed to provide 8000 Native labourers. All the inevitable consequences of a regime of forced labour made themselves felt to an absolutely terrible extent. This latest scandal in colonial politics has come to the fore at a time when then League of Nations had already adopted a convention abolishing forced labour as a form of slavery in disguise, and only permitting the forcible recruiting of labour in the case of undertakings of a public character, which it is urgently necessary to carry out in the general interest, and then only subject to the observance of special measures of protection.

The writer adopts the position that the right to colonisation can only be maintained provided that such colonisation *advantages the Native to an equal degree with the European.* Modern civilisation needs the minerals and vegetable raw materials of the tropical regions; where the above-mentioned supreme moral principle of all colonial policy is disregarded, such policy loses all justification both from a moral and from an economic point of view.

The system of forced labour is the basic error of very many colonial undertakings. It is a mistake to think that the Natives can only be induced to work by the application of force. The writer mentions a colony in which 80 000 Natives, one third of the male population, voluntarily sought and found employment in the mines of Johannesburg, not because the work there was easier, but because they received higher wages and better conditions. By such means the Natives can be brought to undertake willingly difficult and even dangerous work. The exploitation of the Natives by bad conditions of work and miserable pay shows clearly that an undertaking is financially unsound; the loss of man power which such measures entail further constitutes an absolutely unjustifiable squandering of one of the most important economic values which Africa possesses. The execution of undertakings by voluntary labour will in many cases mean a slower rate of progress, but, if the Native is assured of good treatment, living conditions and pay, and is only required to work during the period when he is not obliged to cultivate his own land, he will be recruited

without difficulty, and will encourage others to offer themselves also. The black man is good-natured and desires the advantages which European civilisation brings with it, but he has to be educated to the habit of hard and steady labour. But given the psychology of the Native, force is absolutely the wrong method to employ.

The writer founds his hopes especially on the Report drawn up by the Native Labour Section of the International Labour Office (Geneva 1929), in which the problem of forced labour is dealt with in all its aspects with a clear understanding of the needs of the colonies and likewise of the necessities imposed in view of the future development of the Native races. The international Bureau for the Defence of Native Races is working for the same ends. It endeavours to promote the formation of study groups, which seek to mobilise public opinion in favour of the principles which the Labour Office hopes to see adopted at the International Labour Conference of this year.

Zusammenfassung zu: Junod, Eine Frage kolonialer Moral, s. Seite 234.

Der Verfasser weist auf verschiedene Fälle von Kolonialskandalen besonders in französischen Kolonialgebieten hin, wie sie in letzter Zeit wieder die Öffentlichkeit stark beschäftigt haben. So hat die Regierung mit einer Gesellschaft einen Vertrag zum Bau einer Eisenbahn im französischen Kongo von Brazza-Ville nach dem Meer abgeschlossen und sich zur Stellung von 8000 eingeborenen Arbeitern verpflichtet. Dabei haben sich alle Folgen des Regimes der Zwangsarbeit in einem geradezu furchtbaren Ausmaß eingestellt. Dieses jüngste koloniale Drama fällt in einen Zeitpunkt, da von der Völkerbundsversammlung bereits eine Konvention angenommen worden war, die die Zwangsarbeit als eine verkappte Form der Sklaverei abschaffte und die nur bei Unternehmungen der öffentlichen Hand, die im Interesse der Allgemeinheit dringlich durchgeführt werden müssen, die zwangsweise Rekrutierung der Arbeitskräfte statt freier Anwerbung, unter Beobachtung besonderer Schutzmaßnahmen, zuläßt.

Der Verfasser stellt fest, daß das Recht zur Kolonisation nur darin bestehen kann, daß sie den *Eingeborenen nicht weniger als dem Europäer* von Nutzen ist. Die heutige Zivilisation bedarf der Bodenschätze und der pflanzlichen Rohstoffe der tropischen Gegenden; wo jener oberste moralische Grundsatz aller Kolonialpolitik mißachtet wird, wird diese nicht bloß moralisch sondern ebenso ökonomisch sinnlos.

Das System der Zwangsarbeit ist der Grundfehler so vieler kolonialer Unternehmungen. Es ist irrig, zu glauben, daß die Eingeborenen nur durch Zwang zu Arbeitsleistungen herangezogen werden können. Der Verfasser verweist auf eine Kolonie, in der 80 000 Eingeborene, ein Drittel der männlichen Bevölkerung, freiwillig in den Minen von Johannisburg Arbeit suchten und fanden, nicht weil die Arbeit dort leichter war, sondern weil sie höheren Lohn und bessere Verpflegung erhielten. Dadurch wird auch schwere und selbst gefahrvolle Arbeit für den Eingeborenen interessant. Die Ausbeutung des Eingeborenen, die ihm schlechte Arbeitsbedingungen und geringfügige Entschädigungen anbietet, bedeutet, daß ein Unternehmen offenbar auf ungesunder Grundlage ruht; durch die Verschleuderung menschlicher Arbeitskraft, die sie mit sich führt, treibt sie außerdem Raubbau an einem der wichtigsten ökonomischen Werte Afrikas. Die Durchführung von Arbeiten mit freiwilligen Kräften wird in vielen Fällen langsamer vonstatten gehen, aber sofern dem Eingeborenen gute Behandlung, Ver-

pflegung und Bezahlung zugesichert ist und er nur für die Zeit angeworben ist, da er nicht seine eigenen Kulturen bestellen muß, so wird er sich anwerben lassen und andere dazu animieren. Der Schwarze ist gutmütig und wünscht die Fortschritte, die ihm die europäische Zivilisation bringt, aber man muß ihn zu der intensiven Arbeitsweise erziehen. Gewalt aber ist gerade auch bei der Psychologie des Schwarzen verkehrt.

Der Verfasser setzt seine Hoffnung vor allem auf den vom Departement für Eingeborenenarbeit des Internationalen Arbeitsamtes (Genf 1929) verfaßten Bericht, der das Problem der Zwangsarbeit nach allen Seiten mit einem ebenso klaren Verständnis für die kolonialen Bedürfnisse wie für die Erfordernisse im Blick auf die Zukunft der eingeborenen Rassen behandelt. Das Internationale Bureau für die Verteidigung der Eingeborenen kämpft für dieselben Ziele. Es wird die Gründung von Studienausschüssen angeregt, die die öffentliche Meinung für die Ziele, die das Arbeitsamt auf der diesjährigen Tagung der internationalen Arbeitskonferenz durchzusetzen sich bestrebt, mobil zu machen suchen.

* * *

Zusammenfassung zu: Runestam, Möglichkeit einer christl. Sozialethik, s. Seite 241.

Das Christentum darf nicht sozial sein auf Kosten seiner Christlichkeit. Diese besteht nicht etwa nur in der Ausübung der christlichen Liebe. Sonst wäre das Christentum in seiner sozialen Ethik vor allem vom Menschen abhängig, und die christliche Ethik wird durch das Ungenügende der Liebesübung stets als unmöglich erwiesen. Das Christentum hängt vielmehr von Gottes Liebe ab. Dann verstehen wir auch die menschliche Liebesübung in ihrer Bedeutung als Pädagogik der göttlichen Liebe.

Daß die christliche Liebe in Gott gefunden wird, das allein macht christliche soziale Ethik möglich. Des Menschen Teil ist in erster Linie Glauben und Gehorsam, sola gratia, — sola fide also auch in der Ethik. Der Mensch, der lieben kann, entsteht durch Glauben — das ist das Thema der christlichen Moral.

Diese Erkenntnis wird ebenso gegen Tolstoï, Naumann, wie gegen die katholische Lehre von einer höheren und niederen Moral gewandt, überhaupt gegen jeden Standpunkt einer doppelten Ethik.

Nicht mit der mangelhaften christlichen Liebe, sondern mit dem Glauben an Gottes Liebe wird überhaupt eine christliche Gesellschaft möglich.

Gottes Stellung zum Menschen ist das Ausschlaggebende. Mit dem Gehorsam gegen Gott hört ein falscher Freiheitsbegriff auf. Die Freiheit vom Gesetz wird nicht mehr verwechselt mit dem Anspruch auf Autonomie. Gott erhebt diesen Anspruch auf den menschlichen Willen und erweckt durch Glauben jenes persönliche Leben, das Liebe üben, also eine soziale Ethik ermöglichen kann.

Die Glaubensstellung des Menschen, wie Luther sie gelehrt hat, erlaubt eine soziale Ethik und gibt ein gutes Gewissen in unserem ethischen Unvermögen.

Eine christliche Sozialethik darf aber auch nicht christlich sein auf Kosten der sozialen Wirklichkeit. Das geschieht, wenn der Anspruch des Christentums so vermindert wird, daß der Mensch sich zu leicht bei der vorgefundenen Wirklichkeit beruhigt, und wenn die soziale Sphäre als eigengesetzlich gänzlich geschieden wird von der unendlichen Liebesforderung.

Endlich darf eine christliche Sozial-Ethik vor allem auch den ethischen Faktor nicht auf Kosten der „Christlichkeit“ oder der sozialen Wirklichkeit verkürzen. Die christliche Ethik darf aber nicht in Abhängigkeit geraten von der philosophischen und darf nicht die „Freiheit vom Gesetz“ verwechseln mit dem

philosophischen Begriff der Autonomie. Sie muß ausgehen vom Gehorsam gegen Gott, der den Menschen durch seine Liebe zu Gehorsam und Liebe erzieht.

Die grundsätzliche Einstellung für den Christen ist also Glauben und Gehorsam gegenüber der Liebesabsicht Gottes. Das Luthertum, das diese Forderung durch das sola gratia, sola fide betonte, macht daher erst recht eine Sozial-Ethik möglich, obschon es oft angeklagt wurde, wenig Antrieb zu einer solchen zu geben.

Résumé de: Runestam, La possibilité d'une morale sociale chrétiénne, v. page 241.

Le christianisme ne doit pas exercer une action sociale aux dépens de son caractère religieux. Celui-ci ne trouve pas son expression parfaite dans la seule pratique de la charité chrétienne. Sinon l'action sociale du chrétien dépendrait essentiellement de sa personnalité, et presque toujours l'activité déployée serait insuffisante pour donner une juste idée de la morale chrétienne. Bien plus que des oeuvres humaines, le christianisme relève de l'amour de Dieu. C'est donc lorsqu'ils sont pris dans le sens d'un enseignement tiré de l'amour divin que l'amour humain et la charité chrétienne prennent leur véritable signification.

La charité chrétienne, qui a sa source en Dieu, est à la base même d'une morale sociale chrétienne. La part de l'homme est avant tout la foi et l'obéissance, sola gratia, sola fide; il en est de même dans le domaine moral. L'homme touché par la grâce, vit par la foi, c'est le dogme fondamental de la morale chrétienne.

Cette notion qui exclut le point de vue d'une double morale va à l'encontre des idées de Tolstoï et de Naumann aussi bien que de l'enseignement catholique.

L'existence d'une société chrétienne n'est possible que si elle s'appuie surtout sur la foi en l'amour de Dieu et non pas seulement sur une morale chrétienne imparfaite.

La place faite à Dieu dans le coeur de l'homme est d'une importance primordiale. L'obéissance à Dieu entraîne la suppression d'une conception erronée de la liberté. L'affranchissement des lois ne sera plus confondu avec le droit à l'indépendance morale. Dieu place ce droit au-dessus de la volonté humaine et éveille par la foi cette vie intérieure, qui en se manifestant par la charité, permettra l'avènement d'une morale sociale.

Fondement de la morale sociale, comme l'a enseigné Luther, la foi donne en outre à l'homme, créature imparfaite, la paix intérieure dont il a besoin. — Une morale sociale chrétienne ne doit pas non plus se cantonner dans le domaine religieux et négliger les réalités sociales. Ce fait se produit lorsque le sentiment chrétien ayant perdu de sa vivacité, n'agit plus comme stimulant sur l'homme, qui est alors trop enclin à se contenter de l'état de choses existant et lorsque le domaine social, considéré comme un champ d'activité à part, reste en dehors de la zone d'influence de la charité chrétienne.

Enfin, une morale sociale chrétienne ne pourrait perdre de son caractère moral sans perdre en même temps de son caractère religieux et social. Mais la morale chrétienne, indépendante de toute considération philosophique, de par sa nature même, doit se garder de confondre "l'affranchissement des lois" avec le concept de la liberté intérieure. Elle émane avant tout de la soumission à Dieu qui, par son amour, élève l'homme à l'obéissance et à la charité.

La foi et l'obéissance sont donc les deux points d'appui du chrétien dans ses rapports avec Dieu. Le Luthérianisme, qui par son sola gratia, sola fide,

a mis en évidence la nécessité de cette discipline, a le premier jeté les bases d'une morale sociale bien qu'on lui ait reproché souvent de manquer de l'élan nécessaire.

* * *

Zusammenfassung von: Dickinson, „Die Abrüstung als moralisches Problem“ [1]), s. Seite 251.

Auf der Tagesordnung der Konferenz des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Prag (1928) stand die Frage der Abrüstung als moralische Pflicht.

In einem von einem Unterausschuß sorgfältig vorbereiteten Bericht wurde erklärt, daß die Beschränkung der Rüstungen eine moralische Pflicht der Signatarmächte des Friedensvertrages sei. Nach Artikel 8 der Völkerbundssatzung anerkennen die Mitglieder des Völkerbunds, daß die Erhaltung des Friedens eine Beschränkung der nationalen Rüstungen auf ein Minimum erfordert, das mit der nationalen Sicherheit und der gemeinschaftlichen Durchführung internationaler Verpflichtungen vereinbar ist.

Dieser Artikel sieht ferner vor, daß der Völkerbundsrat die Entwürfe einer solchen Rüstungsbeschränkung ausarbeitet, und daß nach der Annahme derselben durch die verschiedenen Regierungen die so festgestellte Grenze der Rüstungen ohne die Zustimmung des Völkerbundsrates nicht überschritten werden kann.

Der Versailler Friedensvertrag enthält ferner folgende Bestimmungen: Um die Vorbereitung einer Rüstungsbeschränkung aller Nationen zu ermöglichen, verpflichtet sich Deutschland, die militärischen Bestimmungen für Land-, Wasser- und Luftstreitkräfte streng einzuhalten.

Diese Bestimmungen haben Deutschland und die ihm im Kriege verbündeten Länder verpflichtet, ihre Streitkräfte auf das von den alliierten Mächten geforderte Maß zu reduzieren. Als diese Bedingungen den deutschen Delegierten in Versailles vorgelegt wurden, erklärten sie, dieselben anzunehmen, unter der Bedingung, daß dies der Anfang einer allgemeinen Abrüstung sei.

Die Antwort darauf lautete: Die alliierten und assoziierten Mächte wünschen festzustellen, daß ihre Forderungen bezüglich der Entwaffnung Deutschlands nicht bloß den Zweck haben, Deutschland eine Weiterführung seiner militärischen Angriffspolitik unmöglich zu machen. Diese Maßnahmen sind vielmehr der erste Schritt zu einer Beschränkung und Verminderung der Rüstungen, die durchgeführt werden muß, um einen neuen Krieg zu verhüten, und welche festzusetzen eine erste Aufgabe des Völkerbundes ist.

Es ist klar, daß diese Verhandlungen sowie der Artikel 8 der Völkerbundssatzung mehr bedeuten als eine bloße Willenserklärung zur Abrüstung seitens der Verbündeten. Sie stellen vielmehr ein Gegenversprechen zu der deutschen Zustimmung dar. Sie auferlegen zweifelsohne den alliierten Mächten die moralische Verpflichtung, über die Ausführung des Artikels 8 zu wachen.

„Angesichts dieser Tatsachen ruft der in Prag im August 1928 auf Veranlassung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen versammelte Kongreß die christlichen Kirchen auf, ihren Gliedern die vorgenannten Erwägungen vorzulegen und die feierliche Verpflichtung klarzumachen, daß alle Staaten, die Mitglieder des Völkerbundes sind, ihre bewaffneten Kräfte gemäß dem Völkerbundpakt einschränken und begrenzen

---

[1]) Anmerkung der Redaktion: Der Verfasser legt Wert darauf, daß die Zusammenfassung seines Artikels den Umfang der sonst üblichen Zusammenfassungen überschreitet.

müssen und ein allgemeines Schiedsgerichtssystem annehmen, wodurch Streitigkeiten durch friedliche rechtliche Mittel beigelegt werden sollen;
er ruft die Kirchen auf, ihren sittlichen Einfluß zusammen mit dem Völkerbund und den eigenen Regierungen dazu zu verwenden, daß dieselben mit aller Beschleunigung die internationalen Abmachungen treffen, die für diesen Zweck notwendig sind;
er ruft die Kirchen auf, ihre Geisteskräfte und ihren erzieherischen Einfluß dafür einzusetzen, daß die Völker fortan ihre brüderliche Solidarität und ihre Verpflichtung zu zielbewußter Zusammenarbeit bejahen und so auf die völlige Ungebundenheit durch internationale Verpflichtungen verzichten. Die Kirche Jesu Christi nimmt als bindende Norm die heilige Ordnung an, die ihr Haupt ihr im Evangelium gegeben hat: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes."

Diese Resolution ist einstimmig angenommen worden, obschon einige französische Mitglieder sich gegen die Schlußfolgerungen des Berichtes erklärten. Sie vertraten den Standpunkt, daß Frankreich nicht zur Abrüstung verpflichtet sei, solange ein großer Teil des deutschen Volkes noch eine ausgesprochene Kriegsstimmung an den Tag lege, offen die Revanche fordere und ohne Zweifel versuchen würde, dem Lande seine frühere militärische Übermacht zurückzugeben, wenn diese Leute die Macht erhielten.

Aber das beste Mittel, die Gewalt des Militarismus in Deutschland zu brechen, besteht darin, daß die anderen Nationen ihren guten Willen durch die unverzügliche Durchführung ihres Abrüstungsprogrammes zu Tage legen. Vertrauen erweckt Vertrauen. Wenn andere Völker diese Wahrheit gelernt haben, wird das Morgenrot des Friedens aufleuchten.

Darauf hat die Konferenz in Prag besonders Gewicht gelegt. Ein Redner nach dem andern brachte die feierliche Erklärung, daß es Pflicht der Christen sei, die christlichen Grundsätze durchzusetzen und sie zu einer bewegenden Kraft in allen menschlichen Dingen werden zu lassen.

Nach dem Friedensvertrag kam der Kellogg-Pakt. Durch diesen Pakt erklärten 60 Nationen in feierlicher Weise, auf den Krieg als ein Mittel internationaler Politik zu verzichten. Die Beilegung und Schlichtung aller Differenzen und Konflikte, welcher Art und welchen Ursprungs immer, die sich zwischen den Völkern erheben könnten, sollen niemals von der einen oder andern Seite anders als durch friedliche Maßnahmen herbeigeführt werden.

Wir haben es hier also mit einem Übereinkommen zu tun, das dem Krieg für immer ein Ende machen will. Keine Nation hat das Recht, ihren Nachbarn anzugreifen, aus welchem Grunde es auch sei. Damit werden die Rüstungen gegenstandslos.

Wenn der Krieg abgeschafft ist, werden die Kriegsvorbereitungen aufhören; aber noch kann man kein Anzeichen eines Aufhörens der Kriegsvorbereitungen wahrnehmen. Die Staatsmänner sind der Meinung, daß es für ihre Länder ein zu großes Wagnis sei, einem derartigen nationalen Opfer beizustimmen. Aber wie darf man irgendein Resultat erhoffen, ohne das Wagnis und ohne ein Opfer auf sich zu nehmen? Das Evangelium führt uns durch das Opfer zum Siege, und das Evangelium muß im Leben der Völker zur Anwendung gelangen, wenn das nationale Leben nicht eine Reihe von blutigen Konflikten sein soll.

Der Augenblick ist gekommen, wo diejenigen, die die Sache der Gerechtigkeit zu vertreten beanspruchen, Stellung nehmen müssen. Die Kirche würde ihre Daseinsberechtigung in der Welt verlieren, wenn sie nicht bereit wäre, für die Wahrheit zu zeugen und, wenn es nötig ist, für sie zu leiden. Der

Einfluß der christlichen Kirchen aller Länder würde ins Ungemessene steigen, wenn sie sich mutig gegen den Krieg und gegen alle Kriegsvorbereitungen erklärten. Die Menschen würden anfangen, den Krieg anders betrachten zu lernen und sich zu fragen, ob er wirklich eine so ruhmvolle und ehrenvolle Einrichtung sei, wie sie es immer gehört haben. Wenn sich alle Christen gegen den Krieg als ein Verbrechen wenden würden, würden sie die große Masse der Völker mit sich reißen. Die Richtlinie ist angegeben durch das Schlußwort der Prager Resolution, das erklärt: „Die Kirche Jesu Christi nimmt als bindende Norm die heilige Ordnung an, die ihr Haupt ihr im Evangelium gegeben hat: ‚Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes'."

Wenn man diesen Weg beschreitet, so vereinfachen sich alle anderen Dinge; die politischen Probleme erscheinen in größerer Klarheit, die sozialen Unterschiede werden verschwinden, und die Kriegskeime werden durch die Sonne der Gerechtigkeit zerstört.

Résumé de: Dickinson, Le Désarmement, une obligation morale[1]), v. page 251.

Lors de sa Conférence à Prague en 1928, l'Alliance Universelle pour l'Amitié Internationale par les Eglises a inscrit à son ordre du jour la question du Désarmement envisagée au point de vue religieux.

Dans un rapport soigneusement préparé par un sous-Comité, il a été déclaré que la réduction des Armements est devenue une obligation morale pour les Puissances qui ont signé les Traités de Paix. D'après les termes de l'art. 8 du Pacte de la Société des Nations:

"Les Membres de la Société reconnaissent que le maintien de la paix exige la réduction des armements nationaux au minimum compatible avec la sécurité nationale et avec l'exécution des obligations internationales imposées par une action commune."

Cet article prévoit aussi que le Conseil:

"prépare les plans de cette réduction"; et "après leur adoption par les divers Gouvernements, la limite des armements ainsi fixée ne peut être dépassée sans le consentement du Conseil."

En outre, le texte du Traité de Versailles contient la phrase suivante:

"En vue de rendre possible la préparation d'une limitation générale des armements de toutes les nations, l'Allemagne s'engage à observer strictement les clauses militaires, navales et aériennes."

Ces clauses sont celles qui ont obligé l'Allemagne et d'autres pays à réduire leurs forces armées jusqu'aux limites exigées par les Alliés. Lorsque ces conditions furent soumises aux délégués allemands à Versailles, ils déclarèrent les accepter "à condition que ce serait le commencement d'une réduction générale des armements".

Et la réponse fut la suivante:

"Les Puissances Alliées et Associées désirent déclarer que leurs exigences à l'égard des armements de l'Allemagne n'ont pas seulement pour but de rendre impossible à celle-ci le maintien de sa politique d'agression militaire. Ces mesures sont le premier pas vers la réduction et la limitation des armements qui

---

[1]) N.D.L.R. L'auteur a donné son article en l'abrégeant quelque peu afin que tout en ne paraissant pas intégralement, il ait cependant plus d'étendue qu'un simple résumé. —

doivent être réalisées pour prévenir la guerre et que la Société des Nations a pour premier devoir d'instaurer."

Il est clair que par le fait de ces négociations, l'Art. 8 du Pacte est plus qu'une simple déclaration de vouloir désarmer de la part des Alliés; c'est une promesse faite en échange de l'assentiment de l'Allemagne. Il impose, sans aucun doute, aux Puissances Alliées, l'obligation morale de veiller à l'exécution de l'Art. 8.

Vu les considérations qui précèdent, la Conférence a voté la résolution suivante:

"Le Congrès, réuni à Prague en août 1928, sous les auspices de l'Alliance Universelle pour l'Amitié Internationale par les Eglises, demande instamment à toutes les Eglises chrétiennes de porter devant leurs peuples les considérations ci-dessus, de rappeler à tous les pays membres de la Société des Nations la solennelle obligation, dans laquelle ils sont, de réduire et de limiter leurs forces militaires, selon les conditions prévues par le Pacte, et d'accepter une organisation universelle, selon laquelle les conflits seraient réglés par les moyens d'ordre pacifique, et non par la guerre. Il supplie les Eglises d'user de leur influence auprès de la Société des Nations et de leurs gouvernements respectifs, pour les amener à compléter, très rapidement, les arrangements internationaux qui permettront la réduction des armements."

"Le Congrès conjure les Eglises de jeter le poids de leur influence éducative et de leur inspiration religieuse en faveur de l'idée que les peuples, dorénavant, en acceptant les liens de la solidarité fraternelle et les contrats mutuels d'une collaboration concertée, renoncent à se prévaloir d'une souveraineté absolue, sans tenir compte des obligations internationales: Les Eglises de Jésus-Christ acceptent, comme un axiome, l'ordre des valeurs établi dans l'Evangile par leur Chef commun: "Cherchez premièrement le Royaume de Dieu."

Cette résolution fut prise à l'unanimité bien que quelques membres français se soient montrés opposés aux conclusions du rapport. Ces derniers soutenaient l'opinion que la France n'était pas tenue de désarmer aussi longtemps qu'une grande partie de la nation en Allemagne entretenait encore des sentiments belliqueux, demandait ouvertement la revanche et tenterait sans aucun doute, si elle obtenait le pouvoir, de rendre au pays son ancienne suprématie militaire. Cependant, la meilleure manière d'arrêter la puissance du militarisme en Allemagne, c'est que les autres nations témoignent de leur bonne foi en exécutant sans délai leur propre programme de désarmement. La confiance engendre la confiance. Lorsque les peuples de tous les pays auront appris cette vérité, l'aube de la paix luira. C'est là-dessus que la Conférence de Prague a insisté surtout; un discours succédait à un autre faisant entendre chacun la même déclaration solennelle: le devoir qu'ont les chrétiens de donner au christianisme la suprématie, d'en faire une force agissante dans toutes les affaires humaines.

Depuis les traités de Paix, il y a eu le Pacte Kellogg. Par ce Pacte, 60 nations "déclarent solennellement condamner le recours à la guerre et y renoncer comme instrument de politique nationale; le réglement ou la solution de toutes contestations ou conflits de quelque nature ou de quelque origine que ce soit qui viendraient à s'élever entre elles, ne seront jamais recherchés, de part et d'autre, que par des procédés pacifiques".

Nous avons donc ici une convention qui met définitivement fin à la guerre. Nul n'a le droit d'attaquer son voisin pour quelque raison que ce soit. Ceci étant le cas, les armements ne sont plus nécessaires.

Si la guerre est abolie, les préparatifs de la guerre doivent cesser. Et cependant, on n'aperçoit aucun signe de cette suppression. Les hommes d'Etat estiment que ce serait un risque trop grand pour leurs que de consentir à un pareil sacrifice national. Mais si on ne prend aucun risque et si on ne fait aucun sacrifice, comment peut-on espérer obtenir un résultat quelconque? L'Evangile de Christ est un Evangile qui nous mène à la victoire par le sacrifice, et c'est lui qui doit être appliqué à la vie internationale si cette vie doit être autre chose qu'une série de conflits sanguinaires et de massacres.

Le moment est venu où ceux qui professent de soutenir la cause de la justice doivent se déclarer. L'Eglise n'est d'aucune utilité dans le monde si elle n'est pas prête à rendre témoignage à la vérité et, s'il le faut, à souffrir pour la vérité. Si les Eglises chrétiennes de tous les pays se déclaraient hardiment contre toute guerre et tous préparatifs de guerre, immense serait leur influence. Les gens commenceraient à envisager la guerre d'un point de vue différent et à se demander si c'est une institution aussi glorieuse et aussi noble qu'on le leur a toujours enseigné; si on entendait tous les chrétiens flétrir la guerre comme un crime, on ferait de même.

Ainsi que la phrase finale de la résolution de Prague le déclare:

"Les Eglises de Jésus-Christ acceptent comme un axiome, l'ordre des valeurs établi dans l'Evangile par leur Chef commun: "Cherchez premièrement le Royaume de Dieu".

Si l'on s'engage dans cette voie, toutes les autres choses deviendront plus simples. Les problèmes politiques apparaîtront dans une plus grande clarté; les différences sociales s'écrouleront et les germes de guerre seront dispersés par les rayons du Soleil de Justice.

* * *

Zusammenfassung zu: Watt, Theorie des „gerechten Preises", s. Seite 256.

Der „gerechte Preis" wollte in gleicher Weise den Käufer und Verkäufer schützen. Moderne Autoren behaupten, daß im Mittelalter für die Festsetzung des Wertes die Herstellungskosten der Arbeit ausschlaggebend gewesen seien. Aber von Chrysostomus bis zum hl. Thomas wird tatsächlich anerkannt, daß Wert und Preis auch abhängen von der Nützlichkeit eines Artikels und seinem Verhältnis zu menschlichen Bedürfnissen. Ebenso weist Buridan (1327) darauf hin, daß auch die Bedürfnisse ganzer Gruppen mitbestimmend sind für die Festsetzung des Wertes. Auf dieser Einschätzung der Nützlichkeit einer Sache beruht die communis aestimatio in der Preisbestimmung, wenn sie nicht gesetzgeberisch geregelt wird.

Scotus erlaubt allerdings dem Kaufmann auch eventuelle Verluste neben seinen normalen Kosten und seinem Risiko mitzuberechnen. Das widersprach aber der allgemeinen theologischen Auffassung. Antonius von Florenz erwähnt 3 Punkte, die für die Preisfixierung maßgebend sein dürfen: Das Verhältnis des Artikels zum Bedürfnis, die Seltenheit und der Anreiz auf den Käufer. Im 15. Jahrh. werden die Kosten für den Verkäufer, im 16. Jahrh. der Gewinn des Händlers stärker betont. Wo der Preis nicht festgesezt werden kann, wird er vereinbart durch Verständigung zwischen Käufer und Verkäufer. Dies ist möglich, solange kein Monopol besteht und Betrug ausgeschlossen ist. Man nahm an, daß diese gemeinsame Einschätzung im Marktpreis zum Ausdruck kam und daß dieser dem Verkäufer ein genügendes Einkommen sicherte.

Résumé de: Watt, La théorie du Juste Prix, dans l'Histoire, v. page 256.

Le Juste Prix a été institué pour le profit à la fois du vendeur et de l'acheteur. Il en résulta des discussions entre Canonistes sur la notion de valeur. D'après certains auteurs modernes l'élément constitutif de la valeur, au Moyen-Age était le coût de la production en l'envisageant au point de vue travail.

Des docteurs de la Scolastique, de St-Jean Chrysostome à St-Thomas d'Aquin et d'autres, reconnaissent que la valeur et le prix dépendent aussi de l'utilité d'un produit, de sa capacité à satisfaire les besoins humains. Selon Duns Scot, le Juste Prix tient compte de l'utilité du produit et aussi du travail et des risques du vendeur, ainsi que de sa subsistance et de celle de sa famille. En outre, en 1327, à Paris, Buridan prétend que ce ne sont pas les besoins de l'individu qui déterminent la valeur, mais les besoins collectifs de ceux entre lesquels s'effectuent les échanges. Cette utilité sociale est la base de la *communis aestimatio* qui déterminait le Juste Prix lorsque celui-ci n'était pas fixé par la législation.

Scot admet qu'un marchand réclame non-seulement ses frais normaux et ses risques mais encore la valeur de toute perte occasionnée par l'infortune; cette théorie marque une divergence dans les opinions de l'époque; elle était contraire à l'opinion généralement adoptée par les théologiens. St-Antoine de Florence mentionne trois points à considérer: les propriétés physiques de l'objet dans ses rapports avec les besoins humains, la rareté de l'objet et l'attrait qu'il représente pour les hommes. Au XVe siècle, ce sont les frais du vendeur qui entrent en ligne de compte; au XVIe siècle, Dominique Coto (1494—1560) tient compte du marchand et de sa rémunération. Lorsque les prix ne peuvent pas être fixés autrement ils le sont par un commun accord entre les acheteurs et les vendeurs et cela est juste aussi longtemps qu'il n'existe point de monopole, de fraude ou de tromperie. On admettait que cette estimation faite en commun se traduisait par le prix courant et que celui-ci était calculé de façon à subvenir à l'existence du marchand.

* * *

Zusammenfassung zu: Demant, Das Problem des „gerechten Preises“ in der modernen Welt, s. Seite 263.

Der „gerechte Preis“ war ein Versuch, christliche Grundsätze auf das wirtschaftliche Leben des Mittelalters anzuwenden. Ein Hauptunterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Wirtschaftssystem besteht darin, daß jenes hauptsächlich auf landwirtschaftlicher Produktion beruhte, während dieses vor allem mit der Industrie und der Frage der Verteilung zu tun hat.

Das Mittelalter beurteilte die Wirtschaft nach folgenden 4 Grundsätzen: 1) Produktion und Verbrauch sind die zwei wirtschaftlichen Wirklichkeiten neben denen Handel, Preis und Tausch nur Fragen zweiten Ranges sind. 2) Der Wert einer Ware beruht auf Arbeit und Nützlichkeit. Ein Tauschwert darf nur dann den Preis beeinflussen, wenn er einen ursprünglichen Gebrauchswert darstellt und nicht von einer künstlichen Seltenheit abhängt. 3) Geld ist ein wirtschaftliches Symbol für den Tausch wirklicher Werte. Erst später bekam es einen eigenen Handelswert, wodurch es selbst an sich ein wirtschaftlicher Faktor wurde. 4) Das Mittelalter glaubte nicht an eine zwangsläufige Herstellung des wirtschaftlichen Gleichgewichts.

Der „gerechte Preis“ sollte die Gerechtigkeit im Verhältnis von Käufer und Verkäufer schützen. Aber als Geld ein selbständiger Faktor im wirtschaft-

lichen Leben wurde, wurde das Verhältnis kompliziert durch das soziale Problem, wie sich die gesamte Kaufkraft der Gemeinschaft zum gesamten Herstellungspreis verhalte. Heute handelt es sich weniger mehr um die Frage der Gerechtigkeit im Blick auf Individuen, als um das unlösbare Verhältnis zwischen der Kaufkraft der Gesellschaft und den Herstellungskosten. Daher kommen beständige oder periodische Arbeitslosigkeit, hohe Preise, Bankerott, internationale Konkurrenz. Geld besteht heute hauptsächlich im Kredit, der beständig geschaffen und aufgehoben wird. Die Kaufkraft ist bestimmt durch das relative Verhältnis zwischen beiden Prozessen. Preisniveau und Kaufkraft hängen voneinander ab. Diese wird reguliert durch den Kredit, der als Darlehn des Gebers anzusehen ist. Die Möglichkeit eines gerechten Preisniveaus hängt davon ab, ob auf diesen Handelswert des Geldes verzichtet wird, so daß es im wirtschaftlichen Prozeß nur noch die Funktion hat, die Produktion und Verteilung von Waren und Dienstleistungen zu erleichtern.

Résumé de: Demant, Le Juste Prix dans le monde moderne, v. page 263.

"Le Juste Prix" était une tentative pour appliquer les principes chrétiens à la vie économique du Moyen-Age. Les mêmes principes appliqués à une structure économique différente doivent être inspirés par des conceptions morales différentes. Ce qui distingue surtout le monde du Moyen-Age du monde moderne dans le domaine économique c'est que le premier était presqu'entièrement agricole et que le problème qui se posait était celui de la production. Le second est industriel et le problème est celui de la distribution.

La conception du Moyen-Age au point de vue économique était dominée par les quatre principes suivants:

1) La production et la consommation sont les deux réalités du monde économique, — la vente, le prix d'échange sont choses secondaires.

2) La valeur d'un article dépend à la fois de l'utilité de cet article et du travail qu'il représente, et la valeur d'échange ne saurait avoir d'influence sur le prix que si elle est réellement une valeur basée sur l'usage de l'article, sur sa capacité à satisfaire les désirs et les besoins et non sur sa rareté artificiellement créée.

3) L'argent n'est qu'un symbole dans l'ordre économique, servant à l'échange des marchandises, bien qu'il soit représenté sous la forme d'un produit tel que l'or et l'argent. Il en vint même plus tard à être considéré comme une marchandise pouvant être vendue.

C'est à partir de ce moment qu'il devint un réel facteur dans le domaine économique.

4) Au Moyen-Age, on ne croyait pas à un équilibre économique s'établissant de lui-même d'après des lois naturelles.

Le Juste Prix avait pour but de maintenir la justice entre le vendeur et l'acheteur. Lorsque l'argent devint un véritable élément de la vie économique, le pouvoir total d'achat de la communauté dans ses rapports avec le coût de la production totale en fait un problème plus compliqué, d'ordre social.

Aujourd'hui, le problème économique n'est plus un problème de justice entre individus, mais réside dans la difficulté d'établir l'équilibre entre le pouvoir d'achat de la Communauté et le coût de production: il en résulte un chômage constant ou intermittent, des prix élevés, des banqueroutes et une forte concurrence sur les marchés internationaux. Actuellement l'argent représente sur-

tout une conception abstraite qui est le Crédit. Néanmoins, il conserve à tort, par le fait de toutes les opérations dont il est l'objet, le caractère d'un produit.

La notion que le crédit est un "prêt", n'est pas exacte car, qui dit prêt dit "service désintéressé": alors que le prêt, de nos jours, sert à produire de la richesse et est devenu une forme normale et une partie intégrante de l'activité économique.

Un juste niveau des prix n'est possible que si l'on abandonne cette conception de l'argent considéré comme un produit pour ne le considérer que dans ses fonctions, qui sont de faciliter la production et la distribution des biens.

* * *

Abstract from: Piper, Family Allowances in French Industry, see page 270.

After a survey of the recent development of French social policy, the author praises the social value of family allowances for the workers, which were proposed by Catholic employers and have now been introduced almost throughout French industry, except for small craftsmen and agriculturists. The average allowance, increasing with the number of children, ranges from Fr. 27 for one child to Fr. 321 for six children.

These family allowances have had the effect of making possible the organisation of welfare work in private French industries, such as would not have been possible before the war.

The central organisation is collaborating with the Belgian. With these allowances are connected all kinds of private welfare work dealing especially with hygiene and child-welfare, but also with the organisation of sickness insurance societies and with popular education, and the anti-alcoholic campaign. In Alsace the official German social insurance has also been maintained, supplemented by private enterprises run by Protestant employers.

A comparison between German social insurance and the French system shows that the latter is much more adapted to the situation and much more based on the co-operation and self-help of the workers. The French social system thus comes much nearer to the ideal of a working co-operation between employers and workers, although these social enterprises are of a private character and have been started by the employers, not only from a sense of social responsibility, but also because the employers see their own advantage in protecting their workers against all kinds of risks and in the avoidance of industrial crises.

The labour organisations, although acknowledging the advantages which these private social works carry with them for the workers, aim at making them an official State institution. Their attitude, based on the old rationalist liberalism, regards the State as a consensus of individuals which does what single individuals cannot do, whilst the employers tend rather to look to the formation of a sense of common interests as between employers and employed, which may result in a real social unity based on mutual social responsibility.

Résumé de: Piper, Allocations familiales dans l'industrie française, v. page 270.

Le système des salaires dans l'industrie moderne est fondé:

1. sur une théorie individualiste qui ne voit dans le salaire que la compensation du travail exécuté et qui a par conséquent pour principe: "à travail égal, salaire égal".

2. sur les conditions d'existence du salarié qui a besoin de son salaire pour faire vivre sa famille. Les tentatives des syndicats de faire valoir dans les contrats de salaires ces considérations pratiques en réclamant des majorations de salaires pour l'homme marié ont toujours produit dans l'industrie privée un effet contraire au but poursuivi: le sursalaire familial, en augmentant le prix de revient des marchandises, pousse les employeurs à préférer les ouvriers célibataires ou sans enfants, en raison de la concurrence. L'industrie française, sous l'influence du "Catholicisme social" a trouvé au problème une solution modèle par la création des "Caisses de Compensation". L'industrie dans son ensemble ou quelques groupes industriels d'une région déterminée, ont fondé une Caisse autonome dans laquelle chaque patron verse un pourcentage fixe sur la somme payée toutes les semaines par lui pour les salaires. Ces caisses versent aux ouvriers des allocations familiales qui sont échelonnées d'après le nombre des enfants. La répartition égale et solidaire des frais fait disparaître chez le patron la tentation de préférer les ouvriers sans enfants.

Aujourd'hui ce système est appliqué dans toute l'industrie française et belge. Les syndicats l'approuvent bien qu'ils l'aient tout d'abord repoussé, mais ils exigent qu'on lui donne une base légale car le sursalaire familial a été employé par certaines associations patronales comme moyen de pression dans des conflits de salaires.

* * *

Abstract from: Sprengel, Crime and Punishment in Germany, see page 280.

Under the influence of leading Christians it has gradually come to be recognised in the civilised nations that punishment should be not merely deterrent and retaliatory in character, but should aim at the improvement and education of the criminal. This point of view will find its legal expression in Germany in the near future in a new Penal Code and Penal Administration Code; it has been carried out in practice in prison life for many years. An excellent view of the present condition of prison life in Germany and of the important developments and serious problems of penal law and penal administration is to be found in the recently published handbook on German prison life, which the present President of the Court of Justice of the Reich, Dr. Bumke, has brought out with the cooperation of leading experts (lawyers, doctors, and clergymen). In it we are introduced to the complex administration of German prisons and the carefully thought-out organisation of penal institutions. It contains also a wealth of information concerning the personalities and characters of criminals, the aims of penal administration, and the new methods in use, with their separate departments of work amongst prisoners, — health protection, spiritual care and intellectual uplift, and the various stages of treatment in each. We are confronted at every step with two main problems — the treatment of the incurable criminal, who must be subjected to a life-long restraint, and who, in spite of the methods of criminal biology, is so difficult to classify, and the fate of the released prisoner, who, in spite of all the efforts made by the State and the welfare work of Christian organisations, has so often to suffer from ostracism and lack of understanding on the part of the general public. It is just on this account that the book deserves to be widely known, not only in Germany but also in other countries, where the same difficulties everywhere make themselves felt — the question of a possible translation into other languages ought to be carefully considered. Organisations for the exchange of information between the civilised

nations in the domain of welfare work amongst criminals already exist in the International Association of Criminologists and the International Conference on Prisons.

Résumé de: Sprengel, Criminalité et Répression en Allemagne, v. page 280.

Sous l'influence de personnalités chrétiennes, la notion s'est peu à peu répandue parmi les peuples que le châtiment doit être moins un moyen d'intimidation ou une mesure de représailles que l'occasion d'une tentative d'amendement et de relèvement.

En Allemagne, cette idée trouvera bientôt son expression juridique dans un nouveau Code pénal et dans ses règlements d'exécution, pratiquement déjà en vigueur depuis des années dans les prisons allemandes.

Un livre récemment paru sur le régime des prisons allemandes et publié par le président actuel du Tribunal d'empire, le Dr. Bumke, avec la collaboration de 24 spécialistes éminents (juristes, médecins, ecclésiastiques), donne un aperçu saisissant de l'état actuel de l'organisation des prisons allemandes ainsi que des questions si graves de la législation criminelle et de ses réglements d'exécution.

Nous y puisons non-seulement des renseignements sur l'administration complexe des prisons allemandes et sur l'organisation si minutieusement étudiée des pénitenciers, mais encore et surtout une documentation abondante sur la personne et le caractère des délinquants, sur le but de la répression et sur les méthodes nouvellement introduites permettant la mise en oeuvre des diverses branches d'activités telles que le travail des détenus, l'organisation sanitaire, la satisfaction des besoins de l'âme et des aspirations morales tout en maintenant une égalité de traitement absolue entre tous les détenus.

Deux problèmes urgents sollicitent notre attention à ce sujet: d'une part le traitement à appliquer aux *criminels-nés* qui, pour bien faire, devraient être enfermés à vie, mais qui malgré les nouvelles méthodes biologiques de la criminologie restent difficiles à dépister, d'autre part, le sort des *détenus libérés* qui, en dépit des efforts des Gouvernements et de la sollicitude des Unions Chrétiennes, se heurtent trop souvent au mauvais vouloir et à l'incompréhension du public.

Envisagé à ce point de vue, le livre de M. Bumke mériterait d'être largement diffusé et répandu à l'étranger où l'on est aux prises avec les mêmes difficultés.

A cet effet, il y aurait lieu d'examiner de très près l'éventualité d'une *traduction en langues étrangères*, d'autant plus que dans ce domaine, il existe d'ores et déjà deux organes de coopération intellectuelle entre les peuples, représentés par l'Union internationale de Criminologie et le Congrès International des Prisons.

* * *

Abstract from: Keller, the International Labour Office and the Churches, see page 287.

Albert Thomas, Director of the International Labour Office, in his Annual Report for this year speaks for the first time at some length of the social activity of the Protestant Churches and the Stockholm Movement; hitherto he had chiefly touched on the social work of the Catholic Church. The Report

touches shortly on the development of the new social consciousness in the various Churches and international movements, and welcomes the cooperation of all those who desire to take part in the struggle for a higher ideal of human society. He has here to defend himself against the reproach of having too much favoured cooperation with the Churches through the Labour Office. He does this by pointing out that this cooperation is for practical purposes, and takes no account of religious or political views. Nevertheless the social question is not, in his eyes, a mere question of material needs, as is so often contended, but a question of faith and will. This valuable declaration leads the present writer to point out the real basis of all the social work of the Churches, which is to be found in faith in the world-redeeming power of Jesus Christ. The contribution of the Churches to the social aspirations of mankind at the present time lies especially in the stimulation and concentration of those moral forces of faith and conscience without which any solution of the social question is impossible.

Zusammenfassung zu: Keller, Das Internationale Arbeitsamt und die Kirchen, s. Seite 287.

Albert Thomas, der Direktor des Arbeitsamtes geht in seinem jährlichen Bericht zum ersten Mal näher auf die soziale Tätigkeit der evangelischen Kirchen und der Stockholmer Bewegung ein, nachdem er bisher hauptsächlich jeweils die katholische Sozialarbeit berührt hatte. Im diesjährigen Bericht gibt er einen Überblick über das Erwachen eines neuen sozialen Sinnes in den verschiedenen Kirchen und internationalen Bewegungen und begrüßt dabei die Mitarbeit aller, die guten Willens sind, im Kampf um ein höheres Ideal menschlicher Gemeinschaft. Er hat sich dabei zu verteidigen gegen Vorwürfe einer zu starken Begünstigung der Mitarbeit mit den Kirchen durch das Arbeitsamt. Er tut dies, indem er abstellt auf ihre Mitarbeit für praktische Zwecke, ohne nach religiösen oder politischen Bekenntnissen zu fragen. Trotzdem ist ihm die soziale Frage nicht eine Magenfrage, wie oft behauptet wurde, sondern „eine Frage des Glaubens und des Willens“.

Dieses wertvolle Bekenntnis wird nun benützt zu dem Hinweis auf den eigentlichen Antrieb der Kirchen zur sozialen Arbeit, der im Glauben an die welterlösende Wirkung Jesu Christi liegt. Der Beitrag der Kirchen an die soziale Anstrengung der gegenwärtigen Menschheit liegt vor allem in der Erweckung und Sammlung jener moralischen Kräfte des Glaubens und des Gewissens, ohne die eine Lösung der sozialen Frage nicht möglich ist.

* * *

Abstract from: Allégret, Church and Forced Labour, see page 292.

This sermon was preached in a solemn service organised by the Church of Geneva at St. Peter's Cathedral at the occasion of the opening of the Twelfth Meeting of the International Labour Conference. For reasons of space the original text of the sermon had to be shortened considerably. The sermon holds up to the world and to present-day Christianity the old question, Where is thy brother? We have failed to show an unreserved and effective interest in the welfare, material as well as spiritual, of our coloured and dark-skinned brethren. We have been given in trust an heritage of moral and spiritual values in which they too ought fully to share.

Zusammenfassung zu: Allégret, Kirche und Zwangsarbeit, s. Seite 292.

Diese Predigt wurde in dem Gottesdienst in der Kathedrale in Genf gehalten, den die Genfer Kirche veranstaltete für die Eröffnung der Internationalen Arbeitskonferenz. Die Predigt ist wegen Raumnot stark gekürzt worden. Sie ist eine Anwendung der Frage an Kain: Wo ist Dein Bruder? auf die heutige Menschheit und Christenheit, die sich um den schwarzen und farbigen Bruder nicht gekümmert hat und dem wir doch den Anteil an geistigem Besitz schulden, den wir selbst zur Verwaltung erhalten haben.

XV.

Contributors: Mitarbeiter: Collaborateurs:

Pasteur Elie Allégret, Directeur de la Société des Missions évangeliques de Paris.
Rev. V. A. Demant, B. Litt., B. Sc., Director of Research, Christian Social Council, London W. C. 1, 32 Gordon square.
Rt. Hon. Sir Willoughby Dickinson, K. B. E., 41 Parlament Street, London S. W. 1.
Rev. Alfred E. Garvie, D. D., Principal of Hackney and New College, London NW. 3.
H. A. Junod, Président du Bureau International pour la défense des Indigènes, Genève.
D. Adolf Keller, Generalsekretär des Sozialwissenschaftlichen Instituts, Genève.
Lic. Otto Piper, Professor der Theologie an der Universität, Göttingen.
Arvid Runestam, Professor an der Universität, Uppsala.
Dr. Carl Schweitzer, Pastor, Direktor am Johannesstift, Spandau.
Lic. Dr. Wolfgang Sprengel, Pfarrer, Päwesin (Westhavelland).
D. Arthur Titius, Geheimer Konsistorialrat, Professor, Berlin-Dahlem.
Rev. Father Lewis Watt, S. J., B. Sc. (Econ).

Corrigendum:

„Stockholm“ 1929, No. 2: *Otto von Zwiedineck-Südenhorst* (statt Otto Zwiedineck von Südenhorst) (p. 106, 190, 209 und Deckelblatt).